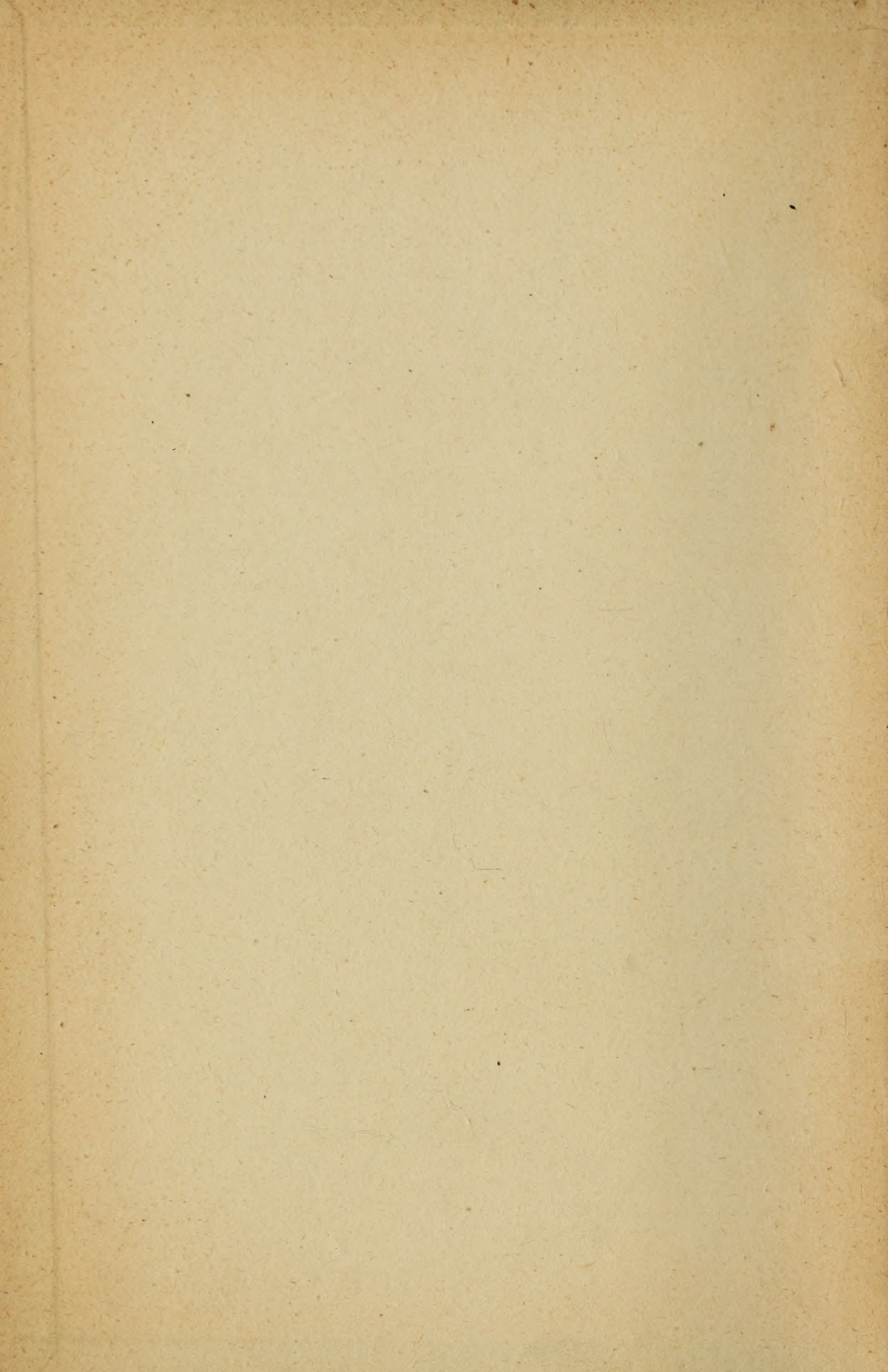
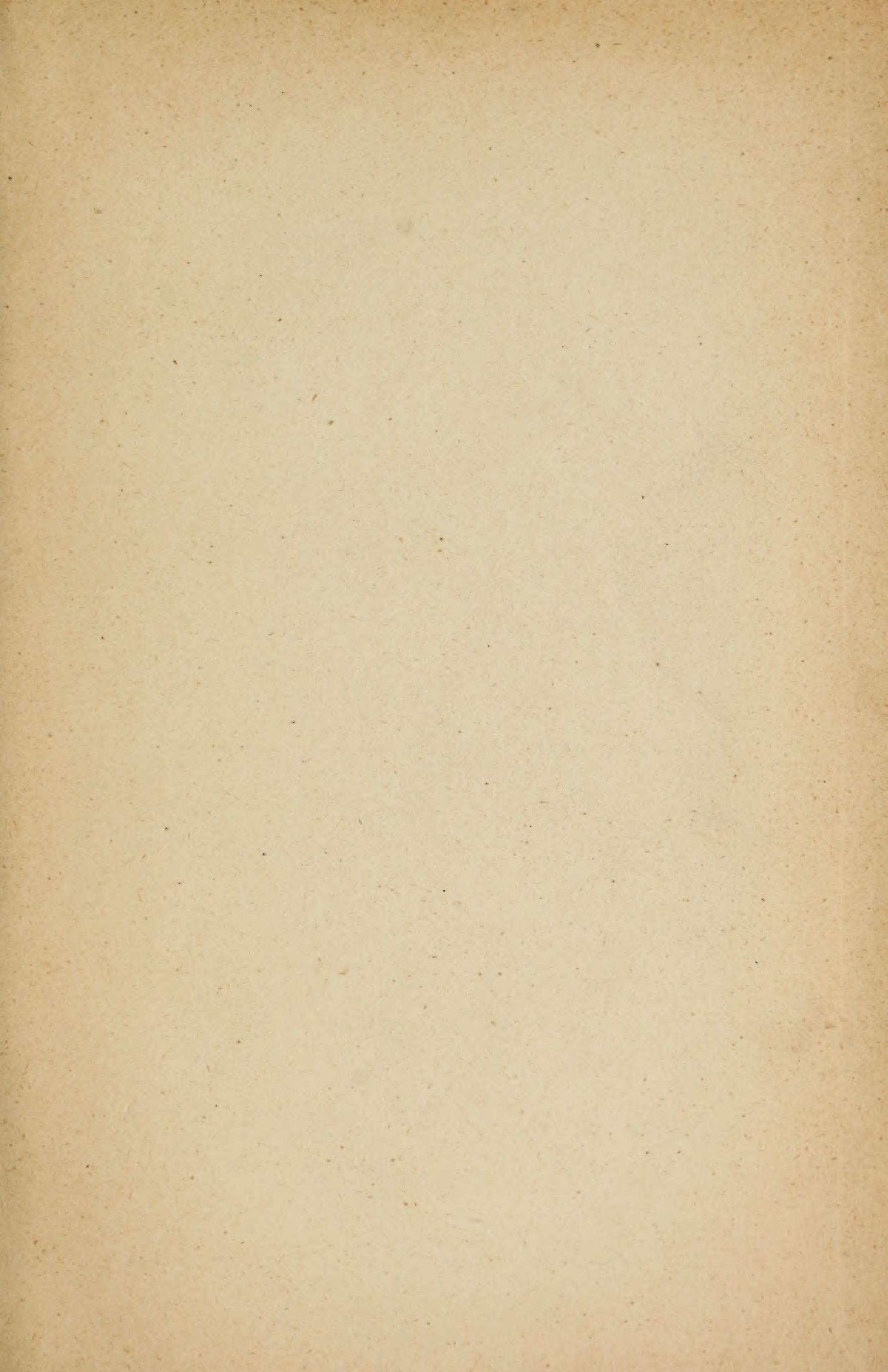
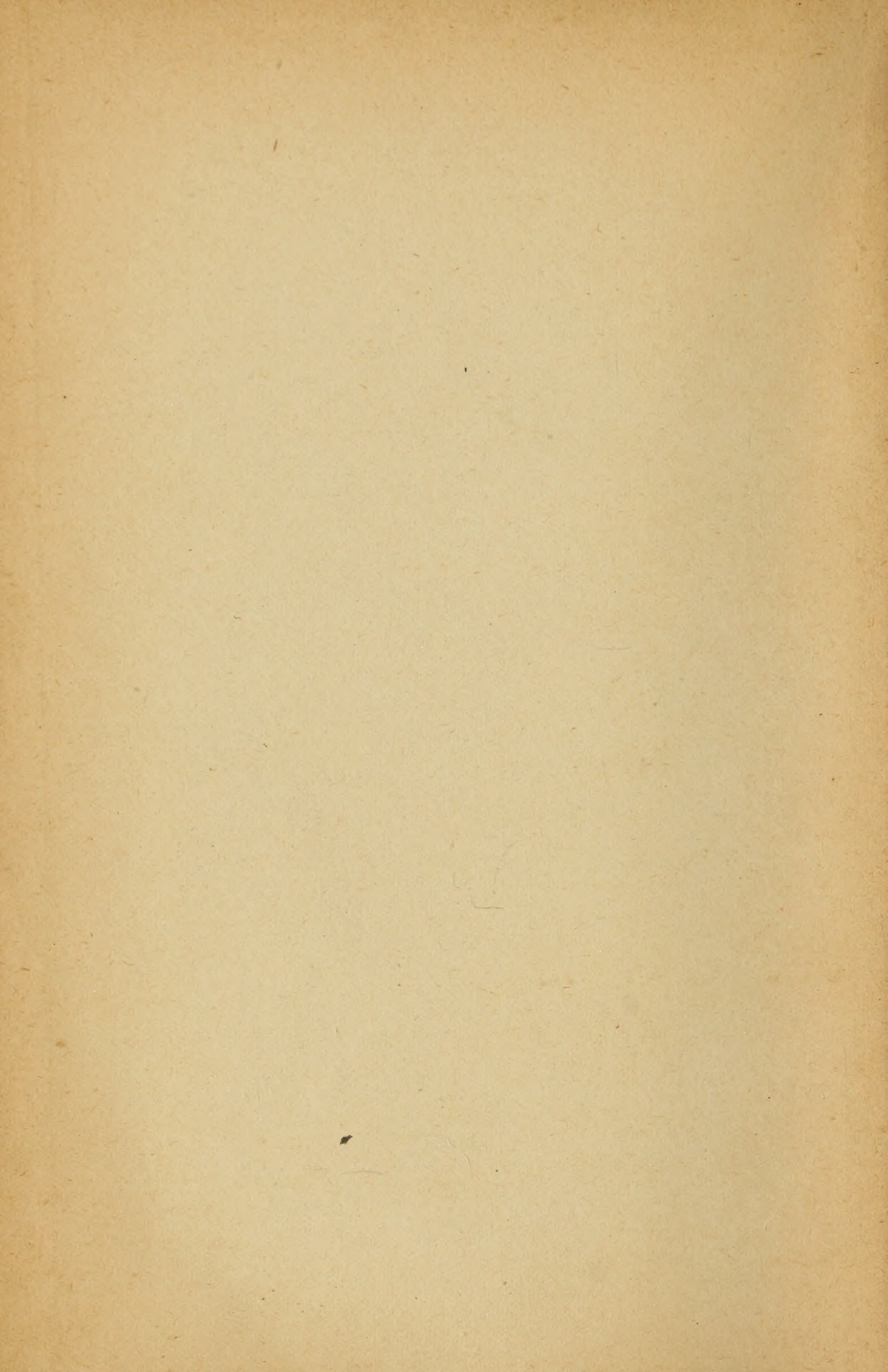
JASNIEWICZ

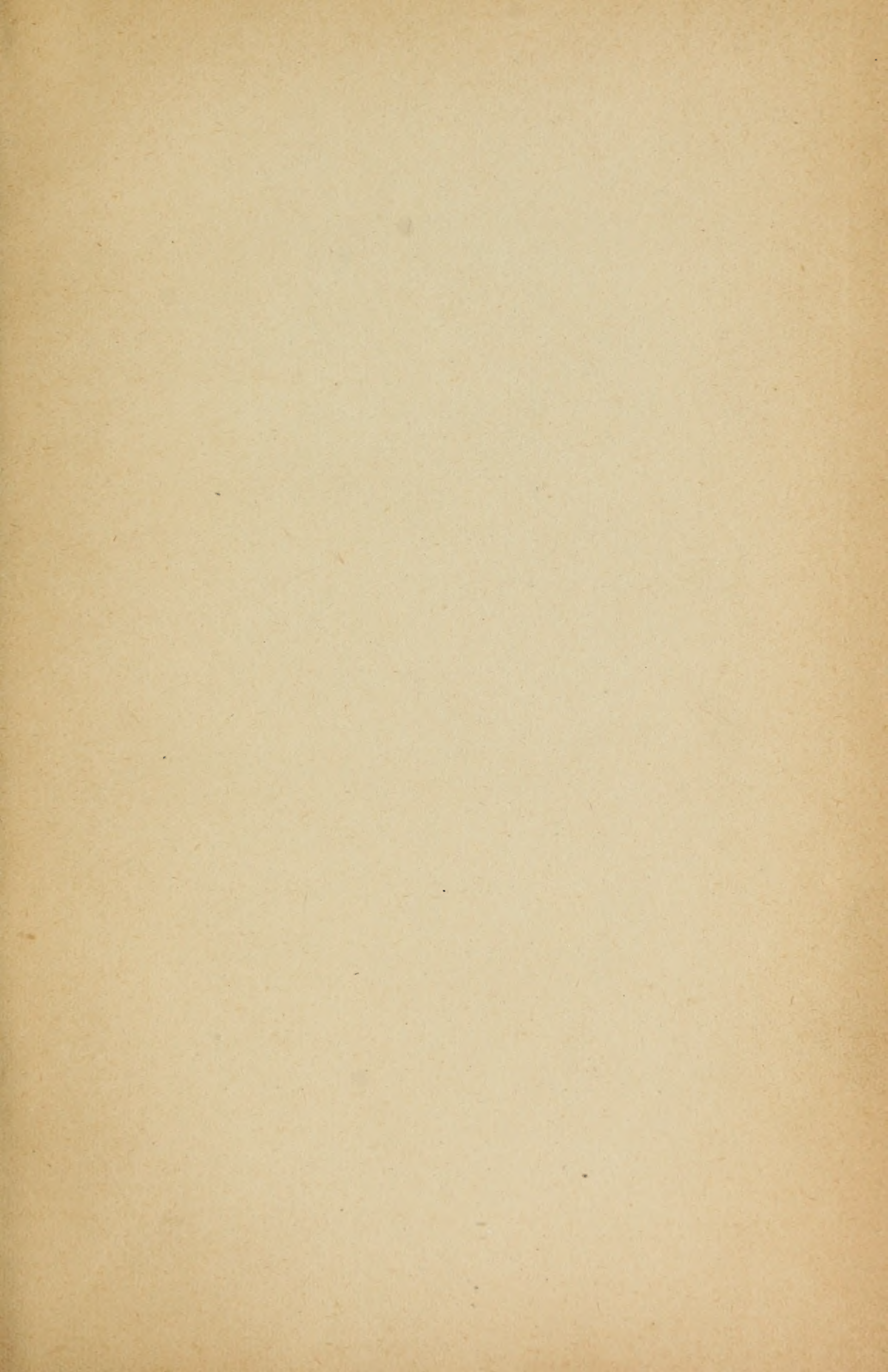
Der Gottesbegriff von

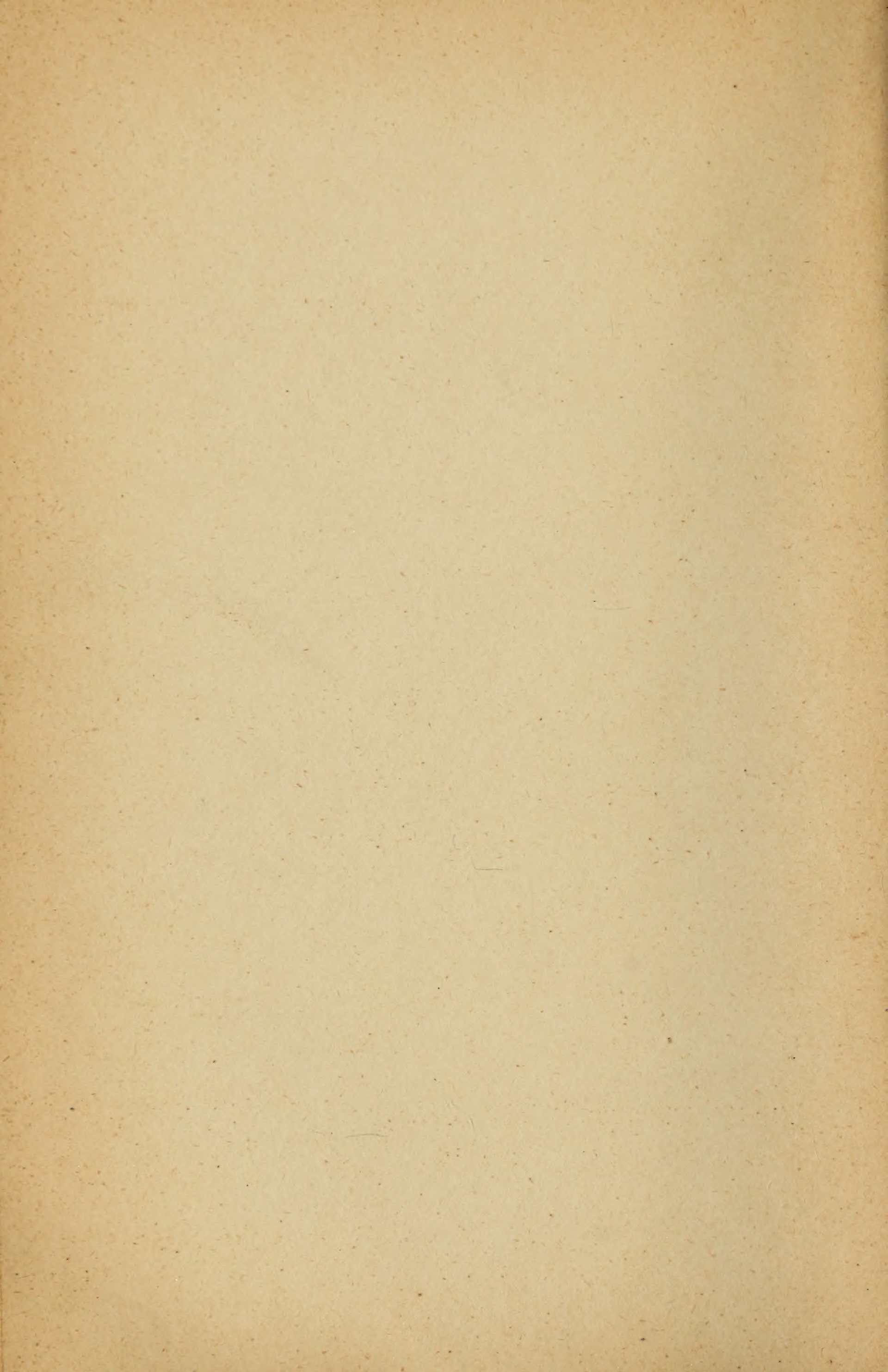
Anselm

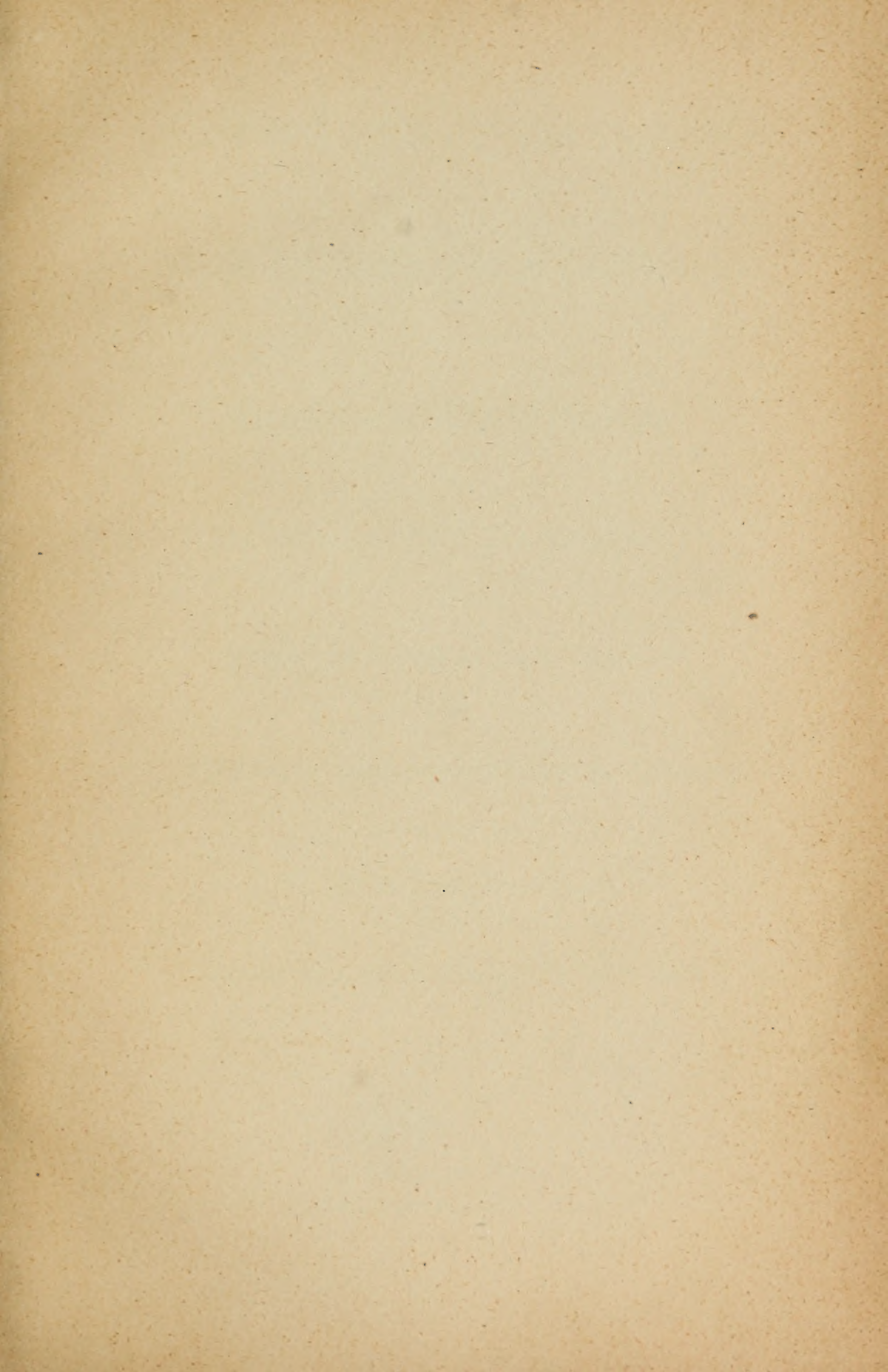


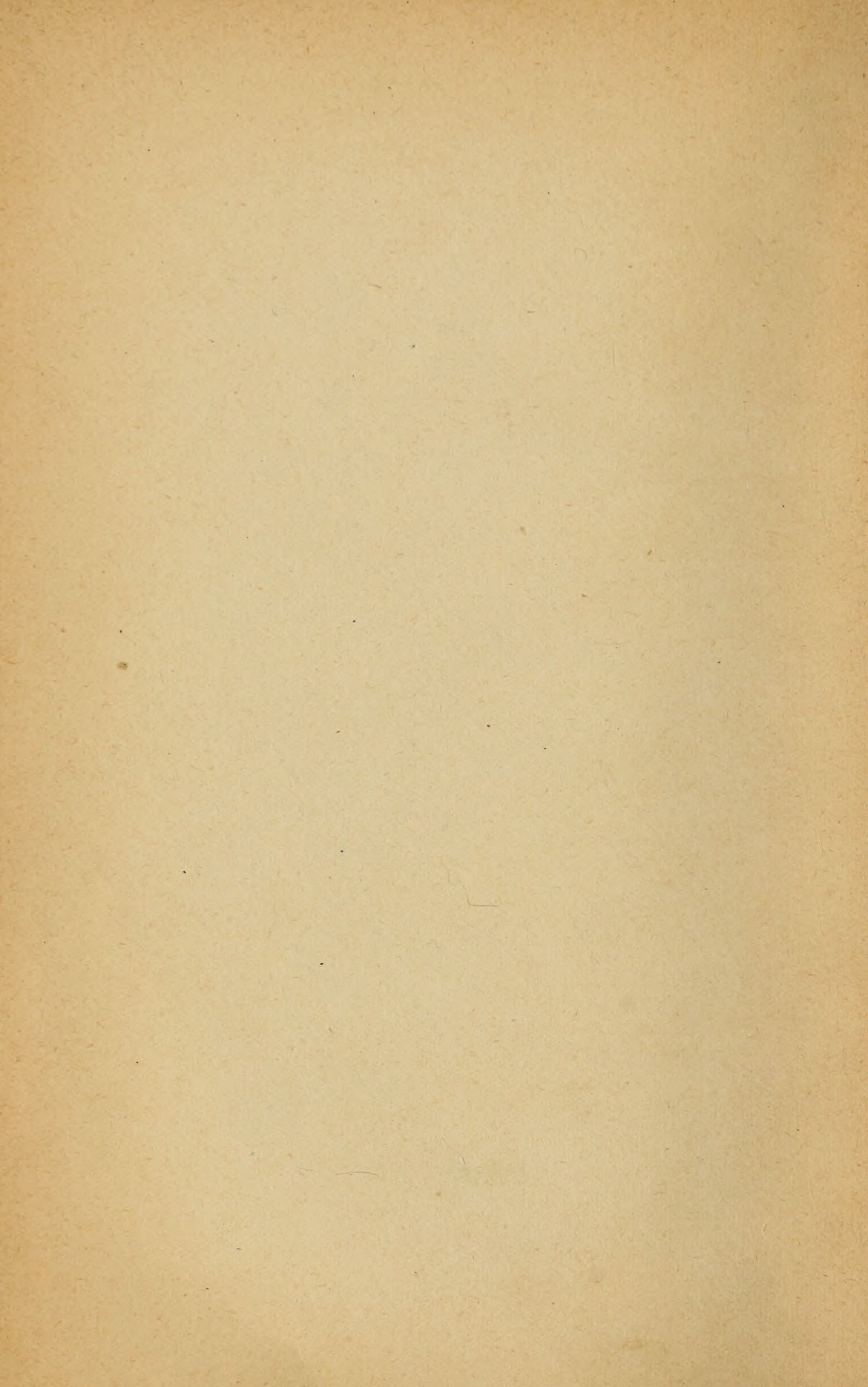












Der

Gottesbegriff und die Erkennbarkeit Gottes

von

Anselm von Canterbury bis zu René Descartes.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität zu Erlangen

vorgelegt von

Otto Jasniewicz,

aus Trzemientowo.

Tag der mündlichen Prüfung: 27. Juni 1906.

Erlangen 1906.

Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob.

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät zu Erlangen.

Dekan: Herr Prof. Dr. Fester.
Referent: Herr Prof. Dr. Hensel.

Meiner Eltern Gedenken.



Inhaltsübersicht.

Angabe der in Frage kommenden Quellen bzw. Aufführung der benützten Literatur.

1. Patrol. latina (J. P. Migne) Band 158—159. Paris 1852—54. CLVIII p. 1057—1205. Anselm v. C.
2. M. Charles de Rémusat. Saint Anselme de Cantorbéry, tableau de la vie monastique et de la lutte de pouvoir spirituel avec le pouvoir temporel au onzième siècle. Paris. Didier. E. 1853. Bd. I, II.

---

3. S. Augustins Werke. Herausgegeben 1901. Lzg. sumptibus Ernesti Bredtii (confessiones pp.).
4. Bibel-Lexikon (Prof. Daniel Schenkel) II. Band. Lpz. 1869.
5. Die Beweise für das Dasein Gottes Anselms v. C. E. Budde. Erlangen. Diss. 1898.
6. Br. Christiansen. Das Urteil bei Descartes. Freiburg. Diss. 1902.
7. R. Falckenberg. Lzg. 1898. Geschichte der neuern Philosophie. II.
8. Alfred Fouillée. Paris 1893. „Descartes."
9. B. Hauréau. Paris 1850. II Bde. De la philosophie scolastique.
10. Hasse. Bonn. „Anselm von Canterbury" 1852. II Bde.
11. Herzog. „Realencyklopädie". (Hauck). Lpz. 1896. III. Aufl.). Band 1 und 6. Anselm und Gott.
12. Abr. Hoffmann. „Descartes." XVIII. 1905. Frommans Klassiker der Philos. Herausgeg. v. R. Falckenberg.
13. Kant-(Kehrbach). Kritik der reinen Vernunft. Lzg.-Reclam. Text der Ausgabe 1781—87. Neu herausgegeben.
14. J. v. Kirchmann. „Descartes' philos. Werke." Berlin 1870.
15. Dr. J. Körber. Das ontologische Argument. Programm der Studienanstalt zu Bamberg 1884.
16. Liedtke. Gottesbeweise. Anselm bis Descartes. Heidelb. 1893. Diss.

17. Loofs. Dogmengeschichte. Halle a. S. 1900.
18. Dr. Schwegler. Geschichte der Philos. Stuttgart 1868.
19. W. Schmidt. Dogmatik I. Bonn 1895.
20. Hugo Schultze. Der ontologische Gottesbeweis. Hamb. 1900.
21. Ueberweg-Heinze. Grundriss der Geschichte der Philosophie. 1905. (Berlin).
22. H. Weingarten. Rudolstadt 1888. Zeittafeln u. Überblicke zur Kirchengeschichte.
23. W. Windelband. Freiburg 1892. Geschichte der Philosophie.

A. Darstellung des Gottesbegriffs.

I. Allgemeines über die Religionen und das Gottesverhältnis.

Wir sehen uns bei der Eigenart unserer Aufgabe — die Entwickelung des Gottesbegriffs klarzulegen — doch veranlasst, im Nachstehenden zunächst eine tunlichst genaue Definition des Gottesbegriffs zu geben, wenngleich bedeutende Philosophen wie u. a. Kant es für unmöglich halten, die Definition des Begriffes Gott auch nur annähernd erschöpfend herauszustellen.

Da man sich in Gott kein Verhältnis wie zwischen Genus und Differenz in zeitlichen Dingen zu denken vermag, auch nicht Gott unter ein Genus mit anderem subsumiert werden kann [1]), kann man sich folglich nicht der Aufgabe unterziehen, eine in allen Teilen logische Definition zu liefern. Nun finden sich aber in den Religionen ganz bestimmte Ansichten und Anschauungen, welche die Gottheit betreffen, vertreten, obgleich diese auch nicht streng festgesetzte und genau übereinstimmend definierte Begriffe sind.

Auch in den niedrigsten und unentwickeltsten Religionen [2]) finden wir Vorstellungen irgend welcher Art von Gott,

---

1) cfr. auch Wilh. Schmidt: Dogmatik, Bonn 1895 I. Teil Seite 171 ff.

2) cfr. Cicero de natura d. II, 26. Ableitung von relegare: qui omnia quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter pertractarent et tanquam „relegerent“ sunt dicti religiosi ex relegendo. Lactanz denkt an religare: quod homines sibi deus „religavit“ et pietate constrixit. Nur der Sache nach richtig. Gott bindet die Menschen an sich. Nach der Analogie von rebellio = rebellare ist das philologisch möglich. Reinh. Seeberg: respectus, reverentia dei.

nämlich, dass er ein Wesen sei, das über dem Menschen walte und über die ihn umgebende Natur Macht habe. Begriffe wie Schicksal, fatum, kismét, εἱμαρμένη sind dabei noch keine spezifisch christlichen Vorstellungen.

Bei Weiterentwickelung der religiösen Begriffe wird dann daraus, d. h. aus dieser Macht ein alles vermögender Wille, auf dessen Kausalität man alles Werden und Sein von Anbeginn zurückführt. Des weitern wird diese Idee des das All' bedingenden Gottes vom spekulativen und reflektierenden Denken dann dahin näher bestimmt, dass es selbst nur durch sich bedingt und gesetzt sei, ja genauer für die Ewigkeit (*εἰς τοὺς αἰῶνας*) und über alle Zeiträume sich selbst setze[1].

Die ethische Auffassung dieses Willens als eines absolut guten, der vermöge der ihm innewohnenden Macht die gesamte Entwickelung der Welt einem guten und vollkommenen Ziele zulenkt, das speziell ist die Gottesidee, wie wir sie nach christlicher Auffassung zu erkennen haben. Entgegen Schleiermacher'scher Auffassungsweise ist aber diese Idee nicht blosses Abhängigkeitsgefühl, sondern nur die Vorstellung einer wollenden Macht. Dem guten Gott gegenüber wird dieses Gefühl nun zum wirklichen heiligen Ehrfurchtsgefühl; zu peinigend sich bemerkbar machender Gewissensfurcht aber für den Sünder; zum Gegenstand der Liebe für den, der Gott als den Gott der Liebe wirklich liebt.

II. Etymologie des Gottesnamens.

Nach diesen einführenden Betrachtungen wenden wir uns jetzt zur Behandlung der Etymologie des Gottesnamens. Bei der etymologischen Betrachtung des Namens Gott werden wir hier zweckmässig mit dem hebräischen Namen

---

1) cfr. J. Köstlin: Herzogs Realenzyklopädie (Hauck-Leipzig) 1896 VI. Band: „Gott". „Aseität" des Absoluten. Siehe auch Wilh. Windelband Freiburg 1892 Gesch. d. Philosophie. S. 230, 2. Aseitas.

für Gott mit אֵל und אֱלֹהִים zu beginnen haben, dabei auf die Hypothese Fleischer's, Delitzsch's u. a.[1]), wonach das Wort vom Arabischen אלה komme (אלה = bestürzt sein oder soviel wie fürchten) nicht weiter eingehend. Beide oben genannte Namen entstammen sicher schon vormosaischem Semitismus.

Der erstere bedeutet etwa Macht, der zweite, ziemlich dasselbe besagend, bezeichnet das Göttliche als Gegenstand ehrfurchtgebietender Scheu noch genauer. Der indische Deva und zugleich der *Ζεύς* der Griechen[2]) und der deus (Jov)[3]) der Lateiner ist ferner auf eine Wurzel zurückzuführen, eine Wurzel, die etwa „leuchten" bedeutet (vgl. Sanskrit-Himmel). Das für uns wegen seines Gebrauchs im Novum Testamentum Graecum so wichtig erscheinende Wort *Θεός*: von *ϑε* = setzen (*τίϑημι*) ist von gleicher Wurzel wie Deus. So erklärt Max Müller-Oxford[4]), so auch „De Saussure: (mémoire sur la système primit. des voyelles)".

Der grosse Bibelübersetzer Luther gibt dann die Erklärung: Wir nennen Gott nach dem Wörtlein „gut". Die gegenwärtige Sprachforschung lässt diese Erklärung nicht mehr gelten. Fast allgemein wird jetzt angenommen[5]), dass das Wort Gott eine Partizipialbildung sei zu einer Wurzel gu (Sanskrit hu) = anrufen, opfernd verehren d. h. Gott ist das anzurufende, zu verehrende Wesen.

III. Alt- und neutestamentl. Auffassungsweise der Christen.

Gehen wir weiter in unseren Feststellungen, so haben wir jetzt auch der Auffassungsweise des alten Testaments

---

1) Delitzsch-Lagarde auch אֵל = Ziel. Letzteres sehr fraglich.

2) Gen. *Διός*.

3) bei Jupiter.

4) Max Müller: Naturl. Rel. 148. Urspr. d. Relig S. 135 f.

5) cfr. Kluge: Dtsch.-etymolg. Wörterbuch und Bibellexikon Seite 513, „alah" Allmacht entsprechend unserm Begriff Gottheit.

näher zu gedenken (Genesis Kap. 1—25). Der Gott des alten Bundes ist als ein machtvoller Gott gedacht, für die Menschen ein Gegenstand der Scheu, und insonderheit ist es ein charakteristisches Merkmal der Auffassungsweise des alten Testaments, dass sie Gott überall in seiner Beziehung zur Welt und zur Menschheit, speziell zu seinem erwählten Volke Israel auffasst. Für Abraham ist Gott der Allmächtige, vor dem er sich zu beugen hat, vor dem er wandeln soll und mit dem er ein Bündnis machen will [1]).

Die „Pluralform“ des Namens Elohim weist uns auf eine undenkbar grosse Fülle von Erhabenheit und Hoheit hin, eine Form, die gebraucht wird, trotz des Umstandes, dass wir es hier durchaus mit monotheistischer Anschauung zu tun haben, denn der eine „Jahve“ soll als alleiniger und einiger Gott und Herr von ganzer Seele geliebt werden [2]). So gewinnt der Gedanke an die Einheit Gottes auch gleich hier eine praktische Wendung. Die Einheit des Gottes Israels wird dabei im alten Testament stets zur Geltung gebracht [3]).

Dieser eine Gott hat die Macht über die ganze Welt und siegreich führt er stets seinen heiligen Willen durch. Von Anthropomorphismus redet man dabei des öftern, dabei Gott sinnliche Gestalt und körperliche Organe beilegend; auch von Anthropopathismus, ihm dabei sinnliche Affekte und Gefühle andichtend.

Das Charakteristische der alttestamentlichen Religion ist hierbei stets diese sittlich religiöse Anschauung von Gott und dem Verhältnis zu seinem Volke Israel und der Welt bezw. dem von ihm gestifteten Reiche.

---

1) I. Mose 17, 1 ff.

2) 2. Mose 20, 2 f. 5. Mose 6, 4 f. Höre, Israel, der Herr, unser Gott ist ein einiger Herr.

3) Die heidnischen Götter sind dabei aber als lo elohim = Nicht-Gottheiten hingestellt, verächtlich elilim = Götterchen (Götzen) vgl. Schenkel Bibellexikon Seite 513 ff.

Das alte Testament hat dann, wie schon angedeutet, endlich physische, selbst leiblich menschliche Bestimmungen enthaltende Bezeichnungen mehrfach auf diesen Gott angewendet. Der Prophetie gehört dann diejenige Entwickelung an, durch welche die Zeugnisse des alten Testaments von Gott die Vorstufe der neutestamentlichen geworden, so dass dann beide Testamente vereint für die Christenheit und ihre Glaubenslehre als Norm und Quelle zu gebrauchen waren [1]). Eine einseitig transzendente Auffassung göttlichen Wesens und seines Verhältnisses zu den Menschen finden wir später beim nachkanonischen Judentum, wo fromme Gemeinden dem „Einen Gott“ dienen möchten und seine Alleinherrschaft erhoffen, aber sich nicht fähig zeigen, sich zu wahrer Gemeinschaft mit ihm zu erheben. Erwähnen wollen wir gleich hier die Annahme vermittelnder Faktoren, Ausbildung der Engellehre, Hypostasierung des Göttlichen im alexandrinischen *λόγος* und im hebräischen Memra (cfr. auch Weber: System. altsyn. paläst. Theol.). Die Vollendung dieser alttestamentlichen Auffassung der Gottesidee finden wir in der neutestamentlichen, im Anschluss an jene Prophetie, wo Gott sich als Vater der Genossen des Heiles dartut, als Gott und der Vater des Herrn der Christenheit, des Herrn Jesu Christi. Als Vater zeigt sich hier Gott, d. h. die Menschen als seine Kinder haben den vertrauensvollen Zutritt zu ihm [2]), der ihnen das Himmelreich als „Erbe“ setzte.

Μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται [2]) und *πάτερ ἡμῶν κτλ.* (Matth. Evgl. 6, 9—13. Vaterunser).

Im alten Testament sahen wir Israel allgemein als Erben der Sohnschaft an, jetzt entwickelt sich jenes Verhältnis Gottes zu den Persönlichkeiten. Jene sittliche

---

1) vgl. auch Köstlin „Gott“. In Herzog's Realenzykl. dem wir uns hierin mehrfach anschliessen.

2) cfr. Matth. 5, 9.

Disposition und die Beschaffenheit auf welche sie basiert ist, ist dabei eine Angelegenheit des sittlich religiösen Subjekts oder der Persönlichkeit.

Im Gegensatz zur Beschaffenheit menschlicher Kreaturen als eiteler (*μάταιος*) und verweslicher Wesen haben wir den im neuen Testament öfter gebrauchten Ausdruck „göttliche Natur" nicht als Gotteswesen überhaupt zu verstehen. Vermittelt wird uns diese Beziehung zu Gott, uns als Gliedern seiner Gemeinde, also „der Christenheit" durch Christus, Gottes Sohn. Der Herr Jesus Christus nennt Gott seinen Vater, seinen Vater von Anbeginn, nicht erst von der Wiedergeburt an wie bei andern sündigen Menschen (vgl. Joh. Evgl. a. a. O.).

„Ich und der Vater sind eins" Joh. Evgl. 10, 30. *ἐγώ καὶ πατὴρ ἕν ἐσμεν*, so sagt Er, der gelegen *„εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός"*. So erscheint uns dieses Sein des *λόγος πρὸς τὸν θεόν* als ein von Anfang an (*ἐν ἀρχῇ*) zu setzendes. Joh.-Evgl. 1, 1. Vor allen Dingen springen hier im neuen Testament das Ethische und die Geisteskräfte der Heiligung in die Augen, die sich an des eingeborenen Gottessohnes Herrlichkeit „voll von Gnade und Wahrheit" offenbaren sollen.

Anmerken müssen wir hier die Tatsache, dass der Wille Gottes, als der überall und ständig sich betätigende, beim letzten Ziele[1]) alles in allem (*πᾶσιν*) sein soll.

Auf diese eben bezeichnete Stelle (*πᾶσιν*) legten Pantheisten den Finger, wenn sie ihre Gottesvorstellung als eine biblische vor der Welt hinstellen wollten. Danach werden uns aber auch ganz abstrakt deistische Gottesbegriffe in ihrem Gegensatz hierzu klar und verständlich. Bei Betrachtung des Vaternamens Gottes ist aber auch die Grundbestimmung der Liebe offenbar (*ὁ θεὸς ἐστιν*

---

1) So der Philosoph Spinoza: Epist. XXI deum rerum, „omnium" causam immanentem statuo, omnia, inquam, in deo esse et in deo moveri „cum Paulo" affirmo.

ἀγάπη.) Johannes steigert dies dahin, dass er Gott selbst „Liebe“ nennt (1. Joh. IV. 8 u. 16) *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστί, καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει, καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ*. Ritschl besonders glaubt hier „die“ Liebe sagen zu müssen: Nicht als ob er Liebe in abstracto und nicht im Gegenteil ein Gott, der liebt oder Liebe besitzt, heissen sollte. Der Urtext hat den Artikel nicht. In dieser Liebe beseligt Gott, der Allerhabene, seine Geschöpfe für's ewige Leben (*ζωὴ αἰώνιος*). Dem Satze, dass Gott Liebe sei, tritt ferner die Erklärung hinzu, dass Gott Licht sei (1. Joh. 1, 5) und als Licht, als Quelle (*ὁ θεὸς φῶς ἐστι*) sittlich-religiöser Wahrheit dabei das Unreine, Finstere (*σκοτία*) und Gemeine strafend durchleuchtend.

Der liebende, heilige, erhabene Gott ist als Vater der Geister, selbst Geist (cfr. Joh. Evgl. IV, 24 *πνεῦμα ὁ θεός*). Im Geist und in der Wahrheit ist Gott anzubeten. Der Name „Jahve“ (2. Mose 3, 14) ist hier fortgebildet (Offenbarung Joh. 4, 8) zu *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος*. *A* und *Ω*, Anfang und Ende ist Er. Mit der Ewigkeit Gottes in Beziehung auf die Entwickelung der Welt gesetzt und abschliessend in der vollendeten Darstellung seines Gottesreiches werden wir hier diesen Teil „die Gottesbegriffentwickelung“ schliessen dürfen.

B. Die Erkenntnis Gottes.

I. Allgemeines darüber mit Bezugnahme auch auf Römer 1, 20 (cfr. Anselm v. Canterbury Opusc. S. 258).

Erörtern wir ferner des weitern die Möglichkeit der „Erkenntnis“ und die Grenzen der Überzeugung von dem Gott der Christen, so kommen wir im neuen Testament zunächst auf Pauli Ausspruch Römer 1, 20, wo der Heidenapostel[1]) von einem Wahrnehmen des unsichtbaren Gottes-

1) cfr. Anselmi opuscula. Migne Patrol. Latina „invisibilia Dei“ heisst es da Seite 258 f.

wesens spricht (*ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται*). Die Anwendung des Wortes Schauen (Luther: Ersehen) weist uns auf eine Art unmittelbarer Perzeption vermittelst geistiger Sinne hin. Nach Analogie sinnlichen Sehens würde zum Schauen erforderlich sein, dass man das Objekt bestimmt, klar und deutlich, so wie es sich dem Subjekte zeigt, erkennen könne. So ist diese Stelle bei Paulus nicht aufzufassen, sondern mittelst der göttlichen Selbstdarstellung wird uns das göttliche Wesen wie in einem Spiegelbilde gezeigt und nur stückweise erkannt. Aber als Ebenbild Gottes hat die gläubige Christenheit ja schon Christum auf Erden gehabt. Für Ungläubige und Spötter gilt hier die Stelle Römer, 1, 22 (*φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν*)

Die heilige Schrift lässt es jeden Christen erkennen, dass in dieser Liebe und in diesem Lichte und dieser Gnadenfülle sich das Innerste Gottes erschliesst. Noch genauere und wissenschaftlichere Feststellungen bzw. Darbietungen gerade in der heiligen Schrift zu suchen, ist hier nicht unsere Aufgabe, denn das Glauben an Gott und das Erkennen Gottes wird füglich stets ein Gegenstand innerer Erfahrung der sittlich religiösen Subjekte und ihres eigenen sittlichen Verhaltens sein. Für Christen von Wichtigkeit ist es jedenfalls, dass sie schon denjenigen Grad wahrhafter Gotteserkenntnis sich angeeignet haben, dessen sie benötigen, um zu wahrer Gemeinschaft mit Gott und zur Seligkeit zu gelangen und dergestalt ihre Erkenntnis einst abschliessend zu vollenden.

Von besonders hoher Wichtigkeit ist nun diese Gottesidee- und Erkenntnis, insofern sie durch die eigenartig gestaltete Entwickelung des alten Testaments und durch die dort vorbereitete Mitteilung, ja Selbstdarstellung Gottes in Christo, der sündigen Welt und der Menschheit zuteil wurde.

Ihr Inhalt wird aber nur wirklich verstanden und gewürdigt, wenn man sich ihn auf Grund innerer Erfahrung

und Hingabe ständig neu aneignet. Unsers geistigen Lebens Harmonie und innere Einheit verlangt aber, dass wir über den Inhalt jener philosophisch-religiösen Idee nach den mit dem Wesen des Denkens gegebenen Gesetzen und mit dem Gesamtinhalt unseres Welt- und Selbstbewusstseins reflektieren.

Dergestalt wird sich eine christlich-philosophische Wissenschaft von Gott bilden lassen, trotzdem wir deren Fundamente stets in jenen spezifisch religiösen, christlichen Anklängen suchen müssen. Der heutigen Philosophie und Theologie boten sich dabei, d. i. bei der Entwickelung bis zu dem jetzigen Standpunkte auch die Erzeugnisse hellenistischer Geistesbildung aus vorchristlicher Zeit dar. Anzumerken wären da mannigfaltige Formen philosophischer Auffassungen bezügl. der Gottheit und ihres Verhältnisses zur Menschheit.

II. Weitere, speziell philosophische Erörterungen hierüber und bis zu Anselm v. Canterbury.

Sind diese Methoden und Formen auch heidnischem Boden entsprungen und nicht mit christlichem Geiste durchsetzt, so sind sie doch über den gemeinen Polytheismus der Heidenwelt als erhaben und von christlicher Seite selbst für eine gelegentliche Entlehnung aus der alttestamentlichen Darstellung angesehen worden, so dass auch sie in gewisser Weise auf die spätere Theologie und Philosophie eingewirkt haben. Was nun die Philosophie speziell anbetrifft, so wird man gleich hier des grossen Einflusses der platonischen Philosophie, welche das „Höchste" in dem über dem Sein und Wissen stehenden Guten sieht, zu gedenken haben. Plato selbst bezeichnet dieses als mit dem göttlichen *νοῦς* identisch und sucht mit grossem (sittlichen) Pathos den Geist der Menschen über die Bande und den Schein der Sinnenwelt in das Reich der Ideen (*ἰδέαι*), in die Gottähnlichkeit zu erheben. Diese aber

belehrt uns, dass wir nur auf dem Wege eines vom Besondern absehenden und die Allgemeinheit umfassenden Abstraktionsprozesses zum Höhern aufsteigen können.

Für Philo ferner war Gott das *τὸ ὄν* und zwar das allgemeinste (*γενικώτατον*), höher wie das Gute, mit dem Plato das „Gute an sich“ identisch sein lässt.

So haben wir Philo „gewissermassen“ als Vorläufer christlicher Philosophie und Theologie anzusehen.

Zwischen Gott und Welt lässt der Alexandriner dann den *λόγος* = ratio als Prinzip der Vielheit und andererseits als Zusammenfassung der Ideen und Kräfte der Welt vermitteln [1]).

Weitergehend kommen wir zum Neuplatonismus, dessen Entwickelung bezüglich der Auffassung göttlicher Transzendenz am weitesten vorgeschritten ist und viel Elemente orientalischer Weltanschauung und Religiosität enthält, ja sogar solche des von ihm angefochtenen Christentums. Gott ist für Plotin das schlechthin Eine über Vernunft erhabene Wesen [2]).

Anzuführen haben wir nun vor der Scholastik als besonders erwähnenswert noch die Gnostiker, wenngleich sie einen „dauernden“ Einfluss auf die christliche Philosophie nicht gehabt haben. Die Gnostiker machten zuerst den Versuch, vom christlichen Standpunkt ausgehend, aber an vielfache hellenische und orientalische Elemente anknüpfend, ein System höhern spekulativen Wissens aufzubauen. Ihr Endziel war, die christliche Heilsdarstellung in eine überaus phantasievolle Spekulation über allgemeine metaphysische und kosmische Probleme hineinzuarbeiten. Ihnen wurde ihre abstrakt gefasste Gottheit so zum dunklen Grunde, der bei den Valentinianern der Urgrund (*βυθός*) ist; hier weilt die *ἔννοια* und *σιγή*. Die *σύζυγοι* entspringenden Äonen stellen die Fülle göttlichen Lebens dar.

1) In diesem „*δεύτερος θεός*“ Philos aber kann Gott in Wirklichkeit nicht sein.

2) *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ἐπέκεινα νοήσεως.*

Der ὅρος im πλήρωμα hielt Mass und Ordnung. Der σωτήρ veranlasste beim Demiurg die Weltverbesserung und wird einst die Achamoth (σοφία) ins πλήρωμα führen. Ohne hier Justin und die seine Nachfolger darstellenden Apologeten und Theologen Alexandrias[1]), die Gottesüberwesentlichkeit, oder das ἐπέκεινα πάσης οὐσίας in den Vordergrund stellen, näher zu beleuchten, wenden wir uns jetzt zur Scholastik, ihrem Charakter und ihrer Neigung, den Gott der Christen, ohne die bisherigen Bestimmungen über ihn anzugreifen, stets unter die aufs Denken überhaupt und auf das allgemeine Sein und auf die Welt bezüglichen Kategorien zu stellen.

Ihr Haupt ist Anselm v. Canterbury, dem wir nunmehr in der Hauptsache unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

III. Gottesbeweise.

1. Einleitung dazu.

Anselm, Erzbischof von Canterbury, der Begründer der Scholastik, ist 1033 oder 1034[2]) in Aosta (Augusta Praetoria) geboren. Für uns hauptsächlich in Frage kommende Schriften Anselms sind sein Monologium, Proslogion und später s. liber apologeticus.

Ersteres bezw. sein Dialogus De Veritate lässt uns Anselms metaphysische Auffassung oder genauer seinen Realismus gut erkennen.

In die erste Hälfte seiner Zeit zu Bec etwa in das Jahr 1070 haben wir die Abfassung seiner Schrift: De Divinitatis Essentia Monologium zu verlegen.

Erst durch Hugo von Lyon liess er sich bestimmen, seinen Namen als Verfasser zu nennen.

---

1) Des Origenes sei hier noch gedacht. Gott ist ihm der prädikatlose, über νοῦς und οὐσία erhabene, im Logos sich mitteilende und den Logos ewig zeugende Vater.

1) Sein Biograph Eadmer gibt das Geburtsjahr nicht genau an. Auf Anselms Tod bezügl. Angaben lassen auf das Jahr 1033 schliessen.

2. Monologium (Kosmologischer Gottesbeweis).

Anselm lässt dann später erst diesem sein Proslogion folgen, dessen voller Titel lautet: „Proslogion Seu Alloquium De Dei Existentia“. Anselm liebt die Entwickelung in dialogischer Form, die ja von Plato durch die Klassiker und Kirchenväter bis auf das Mittelalter gewirkt hat.

Nach Migne Patrol. Lat. Monologium pag. 144 ff. ist der Hauptinhalt der IV ersten Kapitel des Monologiums, das unmittelbar hinter Anselms carmen und epitaphium triplex steht, folgender:

Für Cap. I: „Quod sit quiddam optimum et maximum et summum omnium quae sunt. Cap. II. De eadem re. Cap. III. Quod sit quaedam natura perquam est quidquid est, et quae per se est, et est summum omnium quae sunt. Cap. IV. De eadem re etc.

Boethius und Augustin zitiert er in seinen Schriften oft und durch Augustins Vermittelung liefert ihm auch Plato die Ideen, die seiner Gedanken Grundgehalt bilden.

In der irdischen Erkenntnis nehmen ihm den ersten Platz Begriff und Syllogismus ein [1]).

Der in den ersten vier Kapiteln seines Monologiums enthaltene Beweis für das Dasein Gottes kommt schliesslich darauf hinaus, den Begriff des Absoluten näher einzugrenzen, von dem ja die ganze Ausführung ausgeht [2]).

So versucht Anselm die Identität dieses allgemeinsten Moments im Gottesbewusstsein mit dem christlichen Gottesbegriffe der Trinität nachzuweisen und herauszustellen.

Unternimmt es Anselm also, Gottes Wesen nur als

---

1) cfr. (Jacobi †) Kunze, Anselm v. C. Seite 565 f. und B. Haurréau de la philosophie scolastique II. Band. Paris 1850. Seite 176 f. Roscelin et saint Anselme.

2) s. H. Liedtke-Heidelberg 1893. Gottesdaseinsbeweise. Diss. Seite 8 f.

einen Gegenstand des Denkens zu betrachten und zu beleuchten, so geht er damit weiter wie seine Vorgänger und bringt etwas Neues.

Er begann also, kosmologisch von der Welt und ihren Erscheinungen ausgehend, damit, von eben dieser Welt höher emporzusteigen, um so den allgemeinen Gottesbegriff zu finden, da er ja von dem unmittelbaren Bewusstsein Gottes im Glauben nicht ausgehen durfte.

Es ist hier auch eine Grundvoraussetzung, dass die Wahrheit, Grösse und Güte nicht eine dem Dinge immanante ist, wie vielleicht die Farbe dem Körper, sondern dass sie von den Dingen abgetrennte Sonderexistenz besitzen [1]).

Anselms Absicht war es zunächst, seinen Hörern belehrende Vorträge über diesen Gegenstand zu bieten; nach Erreichung dieser seiner Absicht sollte sein Werk der Vernichtung anheimfallen und das um so mehr, als er sich überhaupt nur sehr schwer zur Herausgabe hatte bestimmen lassen.

Sein Trost war nachher, als die Weiterverbreitung dann doch nicht gehindert werden konnte, dass ja in seinem Werke nichts enthalten sei, was sich mit den Ansichten Augustins nicht decke. Er macht sich, um der Frage, wie das Denken zum Gottesbegriff gelange, gerecht zu werden, zunächst an die Erörterung des Begriffs des Absoluten. Dem Absoluten wird dann von ihm der Begriff Gottes substituiert [2]).

Bei Betrachtung der von einander so verschiedenen Dinge werden wir schliesslich veranlasst, uns die Frage vorzulegen, ob nicht etwa allen ein einziges Gut zu Grunde liegt, durch welches sie zu Gütern werden.

Allen Dingen, die etwa ihres Nutzens oder ihrer schönen Beschaffenheit wegen (propter honestatem. Anselmi Opuscula pag. 144 ff.) relativ gut sind, muss man

1) cfr. auch Migne: Patrol. Latina. Monologium pag. 113 f.
2) s. auch Liedtke-Heidelberg 1893. Seite 9.

etwas als Mass zu Grunde legen können, das unveränderlich und absolut gut ist.

Dieses, als absolutes Gut, durch sich selbst Gute und höchste aller Güter ist Gott, das summum omnium bonorum[1]).

Die in der Welt vorhandenen Magna, nämlich diejenigen, die erhaben und wirklich würdig sind, wie die Weisheit (Anselmi opusc. Seite 146. Magnum intelligo, non spatio, ut est corpus, sed „sapientia") lassen auf die Existenz eines „summum magnum" schliessen, das gleichzeitig das summum bonum sein muss[2]).

Wir gehen nun von dem blossen Dasein der Dinge aus, um dann zu der Verallgemeinerung: „Alles vorhandene muss entweder durch etwas oder durch nichts sein", vorzuschreiten.

Durch nichts kann kein Ding sein, da das eine contradictio in adiecto wäre, es muss also durch etwas sein bzw. ihm sein Dasein verdanken. Dieses etwas kann auch ein mehreres sein, das dann sein Dasein wieder einem einzigen verdanken müsste.

Bei weiterem Forschen käme man schliesslich doch auf die einheitliche Kraft, durch sich selbst zu sein d. h. auf ein einziges, wenn man nicht zu ganz absurden Folgerungen kommen wolle.

Das Höchste von allem, was überhaupt existiert, ist mithin das absolute Sein, ein einziges, was allein durch

---

1) cfr. Migne: Opera Anselmi. Seite 146 ff. Cap. I. Necesse est omne quoque utile vel honestum, si vere bona sunt, per „id ipsum" esse bona, per quod necesse est, cuncta esse bona, quidquid illud sit. Quis autem dubitet illud ipsum . . . . ? Illud igitur est bonum per seipsum; — At nullum bonum quod per aliud est, est aequale aut maius eo bono, quod per se est bonum.

2) cfr. Migne: Patrol Latina. Ans. Opusc. pag. 146—147. Cap. II. Sic ex necessitate colligitur aliquid esse summe magnum — . . . et quoniam non potest esse summe magnum, nisi id, quod est summe bonum, nec esse aliquid esse maximum et optimum, id est summum omnium quae sunt.

sich und deshalb auch höher als alles ist, durch das es bedingt ist [1]).

Die Stufenleiter der einzelnen Dinge und deren verschiedene Wertung gibt Anselm die Möglichkeit zu dem letzten Beweise. Ein Nachgehen bis in unendliche Weiten ist nicht möglich, sondern man muss schliesslich zu einem höchsten Wesen gelangen, das eben wirklich das Höchste ist und über sich dann kein anderes Wesen mehr hat. Dies letzte und höchste Wesen kann aber nur eines sein, denn mehrere müssten denn doch wieder ihre Existenz „einem“, dem höchsten Wesen verdanken.

Dieses höchste und eine Wesen, welches in sich die höchste Güte, Schönheit, Grösse, das höchste Sein und Wesen vereinigt, kann seine Existenz nur durch sich selbst haben, d. h. es muss selbst das Absolute sein [2]).

Hier enden Anselms Bemühungen, Gottes Dasein aus dem Denken klar zu erweisen, ein Versuch, aus dem die Seinsnotwendigkeit noch nicht hervorgeht. Anselm bestrebt sich im Rest des Monologiums dann des weiteren zu zeigen, wie das Sein des Absoluten durch sich selbst und das Dasein der andern durch das Absolute zu denken

1) Migne: Ans. Opusc. Seite 148. III. Cum itaque veritas omnimodo excludat plura, esse per quae cuncta sunt, necesse est, unum illud esse, per quod sunt cuncta, quae sunt — procul dubio et ipsum unum est per se ipsum. At quidquid est per aliud est minus quam illud per quod cuncta sunt alia. — Quare est aliquid quod sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium quae sunt.

2) cfr. J. P. Migne: Anselm Seite 149—150 f. Cap. IV. Restat igitur, unam et solam naturam aliquam esse, quae sic est aliis superior, ut nulli sit inferior; sed quod tale est, maximum et optimum est omnium quae sunt. Est igitur natura quae est summum omnium quae sunt. Quare est quaedam natura vel substantia vel essentia, quae est per se magna et bona et per se est .... summum eias sive subsistens id est summum omnium quae sunt. Sed plura summa non esse manifestum est.

sei und wie dieser ganz allgemeine Begriff Gottes dann schliesslich zum christlichen werden müsse.

3. Ontologischer Beweis.

a) Proslogion.

An Augustin werden wir stets erinnert, wenn wir schliesslich nun an die Betrachtung von Anselms, für uns hauptsächlich in Frage kommendes Werk: „Proslogion" (Gebetsanrede an Gott) oder Alloquium de Dei Existentia gehen.

„Sic nunc", sagt Anselm da im I. Kapitel seines Werkes, an dessen endgültige Niederschrift er erst nach vielem Gebet und Überlegen ging, „totum cor meum [1], dic nunc deo: „Quaero vultum tuum; vultum tuum, Domine requiro [(cfr. auch Psalm 26, 8) Herr, ich habe lieb die Stätte deines Hauses und den Ort, da deine Ehre wohnet [2])]. Das Monologium genügte ihm bald nicht mehr, d. h. es erschiem ihm zu weitläufig und schwerfällig, trotzdem er wenigstens glaubte, auch hier schon die Realität des Absoluten dargetan zu haben. Es musste aber erst die gesamte Erfahrung durchlaufen sein und der Inhalt derselben und der Begriff des Relativen dargetan werden, ehe man auf das Absolute schliessen konnte.

Dieses allmähliche Aufsteigen vom Relativen zum Absoluten gefiel allerdings schon Anselm nicht, so dass er seine Geisteskräfte weiter anstrengte, einen Gottesbeweis zu finden, der vom Relativen absah. Sein Motto: credo, ut intelligam hindert ihn nicht, dass der als Dogma feststehende Glaubensinhalt von ihm kritisch beleuchtet wird; freilich muss das Resultat der Prüfung ein bejahendes sein [1]).

1) cfr. auch die ähnl. Stelle in S. Aurelii Augustini Confessiones. Leipzig 1901. Sumptibus Bredtii. Liber primus pag. 1 tu excitas, ut laudare te delectet; quia fecisti nos ad te, et inquietum est „cor nostrum" donec requiescat in te.

2) Französ. Rémusat vgl. nach Version d'Osterwald: Eternel! j'aime le séjour de ta maison, le lieu où ta gloire habite.

3) cfr. auch Grundriss der Philosophie: Ueberweg-Heinze Seite 187, 188 f. Berlin 1905.

„Fides quaerens intellectum“, so nennt er zunächst seine Schrift, an deren Abfassung er erst ging, nachdem er getreu seines Meisters Jesu Christi Gebot den, dessen Dasein er zu beweisen gewillt ist, um Hilfe angerufen hat. Bei einer Morgenandacht glaubt er dann endlich den springenden Punkt gefunden zu haben, so dass er erfreut die Resultate seines Denkens im Proslogion niederlegt.

Die Schrift ist in Gebetsform abgefasst und enthalt sechsundzwanzig Kapitel. Nach einem Prooemium beginnt er mit einer excitatio mentis ad contemplandum Deum das erste Kapitel (cfr. auch Augustins Confess. Cap. 1). Der Mensch ist zum Gottschauen gemacht, sagt Anselm, „et sine Deo male est nobis“. Der Mensch kann Gott nicht finden, wenn Er sich ihm nicht selbst zeigt. Das ist im Wesentlichen der Inhalt des ersten Kapitels.

Kapitel 2–4 haben es in der Hauptsache mit dem Sein — dem ontologischen Argument — die folgenden mit dem Wesen zu tun.

Kapitel III, der Wichtigkeit wegen vorweggenommen, heisst es: „quod Deus non possit cogitari non esse“. Deus est „id quo maius cogitari non potest. Id quod potest cogitari non esse, non est Deus“. Nun folgert er: „Et hoc es tu, Domine, Deus Noster“. Gott ist für jeden das denkbar Höchste. An dieses Höchste [1]) denke selbst der Tor [2]) (cfr. Kap. II), wenn er davon schwatze, dass es keinen Gott geben solle [3]). Dieser denke dabei in diesem Psalm 14 [4]), dass dies nur ein in der Vorstellung (in in-

1) Höchste = altissimus gradus essentiae.

2) cfr. Hasse. Leipzig 1852. II. Bd. Anselm v. C. S. 235 f.

3) Psalm 14, 1 (cfr. Psalm 53, 2). Die Toren sprechen in ihrem Herzen: „Es ist kein Gott“: Migne (französ. denkt, andere Zählart vorziehend an, Ps. 13, 1). L'insensé a dit en son coeur: „Il n'y a point de Dieu.

4) cfr. genauer Psalm 53, 2 ff. Hierin besitzen wir ein durch die Abschreiber verdorbenes Doppel von Ps. 14. s. Ewald: Theol. Studien und Kritiken 1829 Seite 772 ff. u. J. Köberle: Psalter Vorls.

tellectu) nicht in der Wirklichkeit (in re) existierender Inhalt sei (vgl. auch Arist. Metaph. III, 2, 24. *θεοὺς μὲν εἶναι φάσκοντες ἀνθρωποειδεῖς δέ.* s. a. Augustin).

Zu unterscheiden sei dabei ein Zwiefaches, ein sich Vorstellen (in intellectu habere) und des weiteren diese Vorstellung als eine wirkliche vor sich haben (intelligere rem esse). Ein nur in der Vorstellung existierendes Höchstes sei nicht wirklich das wahrhaft Höchste, da ja noch das wirklich Existierende (in re) über ihm sei.

Ein zwar zunächst in die Augen springender Gedanke! Kein Wunder, wenn sich, für seine Zeit wenigstens, der ontologische Beweis trotz seiner grossen Mängel, die ihm zweifellos anhaften, bishin zu Renatus Cartesius grossen Ansehens erfreute. Erst einem Denker wie Kant war es dann vorbehalten, die Mängel dieses Arguments vollständig herauszustellen.

Hat ein Maler, so heisst es weiter, bei sich in seinen Gedanken einen Entwurf von dem gemacht, was er einst auszuführen gewillt ist, so hat er wohl eine Vorstellung davon, aber er stellt sich nicht vor, dass es sei, weil es noch nicht dargestellt ist. Erst wenn er es gemalt hat, dann hat er es einerseits in der Vorstellung, andrerseits stellt er es sich auch vor, dass es da ist, da er es ja nun ausgeführt hat. Daher muss auch der Tor zugeben, dass etwas sei, was er sich vorstellt, wenn er es beim Namen nennen hört, wenngleich er aus Furcht oder aus andern Gründen seine Existenz nicht zugeben will.

Es existiert demnach bestimmt etwas, über dem nichts grösseres gedacht werden kann, sowohl in der Vorstellung als auch in Wirklichkeit[1]). „Du, Herr mein Gott, existierst also so wahrhaft und bestimmt, dass man nicht einmal denken kann, du existierst nicht und nur so kann, so muss es sein. Das Geschöpf würde sich über den

---

1) cfr. Proslogion Cap. II. Migne Patrol. Latina S. 228. Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.

Schöpfer erheben, ja des Schöpfers Richter sein, wenn es in seinem Verstande noch etwas Besseres denken könnte, als dich, und das ist etwas ganz Ungereimtes."

Unter allem und im eminent höchsten Sinne hast nur du, du allein Existenz, da ja sonst etwa Existierendes nicht so wahrhaftig existiert und somit in weniger hohem Sinne Existenz hat, denn Du. Des Toren Gerede: „Es ist kein Gott!" ist also eben nur ein Gerede, da er ein Tor, ein Narr ist [1]. Wenn er in seinem Herzen also törlich [2]) spricht, so muss der Ausdruck in seinem Herzen sprechen oder für ihn gedacht haben.

(Bei Runze heisst es: Das denkbar Grösste kann eben nicht blosse Idee sein; denn sonst könnte man es in diesem Falle zugleich wirklich denken, was mehr wäre. Wäre nämlich ein Grösseres denkbar, als das denkbar Grösste, was ja von vorneherein ein Widerspruch wäre, so könne letzteres nicht blosse Idee sein, sondern müsste zugleich wirklich sein. Dies Wesen können wir nun entweder ungedacht sein lassen, oder wir können es uns als seiend denken.)

Anselm selbst fasst diese Gedanken des weitern im vierten Kapitel seines Proslogion [3]) zusammen: Auf zweierlei Weise, sagt er, wird die Sache gedacht:

1) Cum vox eam significans cogitatur.

2) Cum ipsa res intelligitur.

Secundum vocem, Deus potest cogitari non esse; secundum rem, non potest. Und wirklich, anders wird ein

---

1) cfr. auch Hugo Schultze. 1900. Hamburg. Seite 9 f. „Der ontologische Gottesbeweis".

2) Für den Ausdruck Tor im Psalm 14, 1 stellt J. Körber: „Das ontolog. Argument, kgl. Bayr. Studienanstalt Bamberg 1884", nach etl. Ausdrücken zusammen *εἰδέναι θεόν* u. s. Gegensatz *ἀγνωσία θεοῦ*. Das Gottesleugnerprädikat *μάταιον*, *ἄφρων* = Nabal i. Hebr.

3) Migne: Patrol. Lat. pag. 228, 229. Cap. IV. Quomodo insipiens dixit in corde suo, quod cogitari non potest.

Gegenstand oder eine Sache vorgestellt, wenn man nur das sie ausdrückende Wort denkt, anders, wenn man einsieht, was die Sache in Wahrheit ist. Gleichwie niemand, der einsieht, was Feuer und Wasser ist, der Sache nach zu denken vermag, Feuer sei Wasser, wenngleich er es den Worten nach zu denken vermag, so kann auch niemand, der „Gottes Wesen“ einzusehen vermag, denken, dass Gott nicht sei, wenngleich er diese Worte in seinem gottentfremdeten Herzen zu sprechen imstande ist, aber — wie wir hierzusetzen — in einem ganz andern Sinne[1]): Wer folglich einsieht, dass Gott existiert, kann nicht denken, dass er nicht existiere. Ist doch Gott, „id quo maius cogitari non potest“ und wer dies richtig einsieht, der sieht hierbei zugleich ein, dass jenes Wesen so existiert, dass man gar nicht denken kann, es existiere nicht.

Gott denken, heisst ihn als seiend und wirklich denken[2]).

Anselm schliesst die für seine Zeit gewichtigen Gedanken der Kapitel 2—4. Qui ergo intellegit sic esse Deum, nequit eum non esse cogitare, was wir im Vorstehenden näher zu beleuchten unternommen haben[3]).

Anselm ist seiner Sache so gewiss, dass er in einem förmlichen Exkurse, der sonst mit seinen Ausführungen nichts oder nur wenig zu tun hat, in der Freude seines Herzens ausruft: „Ich danke dir, du guter Gott, Dank sage ich dir, dass ich das, was ich vorher durch dich glaubte, jetzt einsehe, so einsehe, dass, wenn ich nicht an dein Dasein glauben wollte, nicht anders könnte, als es einzusehen[4]). Seinem Charakter entsprechend endet

---

1) cfr. Hugo Schultze: Der antol. Gottesbeweis. Hamb. 1900.

2) cfr. auch Hasse. Lzg. 1852. Anselm v. C. II. Teil p. 237.

3) Den Nerv des Beweises bildet somit in letzter Instanz der eleatische Grundgedanke: ἔστιν εἶναι, das Sein ist und kann nicht anders als seiend gedacht werden. cfr. W. Windelband, Gesch. d. Philosophie Freib. 1892 Seite 230 f.

4) J. P. Migne. Anselmi 67 u. s. Schluss des Cap. IV. Gra-

Anselm, das Ganze mit einem Dankgebet, überzeugt, einen verständlichen und logischen Beweis für das Dasein Gottes, des Allerhöchsten geliefert zu haben.

So glaubte er wenigstens damals annehmen zu können.

Bei näherem Zusehen werden wir bei diesem Beweise unwillkürlich an die Form des Syllogismus denken müssen.

Spätere haben in der Tat das Ganze in syllogistische Fassung zu bringen gesucht. (So Franke u. A.)

Gleich hier bleibt aber zu erwägen, dass die Bestimmung Gottes als des Höchsten, was sich von uns denken lässt, nur eine sehr allgemeine und wenig bestimmte Fassung ist, so dass es in gewisser Beziehung fast ein Wunder ist, dass der ontologische Gottesbeweis erst von Kant aus dem Sattel gehoben worden ist.

Im zweiten Teil seines Werks — von Kapitel fünf an — erörtert nun Anselm das Wesen Gottes näher.

Das Absolute des Gedankens ist ihm das Absolute der Wirklichkeit, oder das denkbar Höchste ist ein Sein, das lediglich durch sich selbst ist[1]).

Quidquid melius est esse, quam non esse setzt Anselm seine Ausführungen fort.

Ueberzeugen, wirklich überzeugen kann er auch hier nicht.

Das Ganze macht jetzt den Eindruck, als wolle er eben nur das kosmologische und ontologische Prinzip miteinander verbinden.

Dass tatsächlich in diesen näheren Bestimmungen des Wesens Gottes eine nähere Verbindung beider Prinzipe vorgenommen ist, wird man füglich zugeben können.

Das Proslogion machte in damaliger Zeit ungeheures Aufsehen.

---

tias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius Credidi, te donante, iam sic intelligo, te illumenante, ut sic esse nolim credere, non possim non intelligere.

1) cfr. auch Hasse-Lzg. Anselm v. C. 1852 II. Teil p. 239 f.

An Gegenschriften, die es hervorrief, wären da zunächst die des Roscelinus, Kanonikus von Compiègne[1]) zu nennen. Anselm's weitere Gegenschrift war erfolgreich und hiess: de fide trinitatis et de incarnatione verbi contra blasphemias Roscelini. Weiter zu nennen wäre Abaelard als Gegner Anselm's und seines Anhängers Wilhelm von Champeaux (Wilhelm v. C. Universalia sind das allein wahrhaft Reale, die Einzelwesen nur vorübergehende Erscheinungen).

b) Gaunilo von Montigny.

α) vita Gaunilonis.

Einer der Hauptgegner Anselm's, so weit die Beweise für das Dasein Gottes in Frage kommen, war Gaunilo, aus dem Geschlecht der Grafen von Montigny, Mönch zu Mar-Montier (Majus monasterium) bei Tours.

Mit diesem Gaunilo und seinem Werk werden wir uns jetzt näher zu beschäftigen haben.

Gaunilo's Name ist uns erst von den Maurinern als Verfasser der Schutzschrift für den Toren — liber pro insipiente — der Schrift, die hier für unsere Zwecke in Frage kommt, übermittelt worden[2]). Gaunilo, in dessen Hände Anselm's Buch schnell kam, entstammte einem vornehmen Geschlecht der Touraine und soll ehedem Schatzmeister von St. Martin in Tours und gräflicher Abstammung gewesen sein. Die in den Fehden der Grafen von Tours und Anjou im Jahre 1044 erlittenen Unglücksfälle veranlassten seinen Eintritt ins Kloster.

Wenigstens bis zum Jahre 1083 hat er dann auch im Kloster Mar-Montier sich aufgehalten. So berichtet uns Ravaisson in einer Geschichte des Klosters, geschrieben

---

1) Später zu Besançon; 1092 durch die Synode zu Soissons zum Widerruf genötigt. Im Exil in England. 1120 Kanonicus zu Tours. Erneuerer des Nominalismus.

2) Zwei Handschriften zu St. Michel und zu Jumièges enthalten dieses Mannes Namen und kl. Angaben über ihn.

von dem berühmten Martone, welche sich handschriftlich in Tours befindet[1]).

Dieser Gaunilo sieht sich veranlasst, unter das in seinem Besitz befindliche Exemplar des Anselm'schen Buches eine Widerlegung zu setzen.

β) Sein liber pro insipiente.

Mit bezug auf Psalm 14, 1 (cfr Psalm 53, 2) nennt er sein Werk eine Schutzschrift für den Toren (liber pro insipiente)[2]) (Ps. 53 Elohimps. 14 Jahvepsalm). Der Verfasser sucht hier darzutun, dass es auch falsche und unrichtige Gedanken gebe, denen keineswegs ein Objekt entspreche.

Ein in intellectu existierender Inhalt brauche darum noch nicht in re zu existieren; es sei also kein Beweis für das wirkliche Vorhandensein in re, wenn ein Inhalt in intellectu vorhanden sei.

Die Schulung Gaunilo's ist aristotelischer Art[3]) und in seiner Auffassung dieser Probleme steht er auf Seite der Nominalisten.

Nach vorübergehendem Eintreten für die scheinbare Stärke der Beweisführung Anselm's geht er dann ganz zu der Partei des insipiens über und sucht Anselm zu widerlegen, dabei am Schluss diesem doch wieder anerkennende Worte für seine Schrift widmend (magnificeque disserta sagt er).

Ein Denken, welchem das Bewusstsein der Wirklichkeit innewohnt, gibt es; das will auch Gaunilo nicht in Abrede stellen. Ihm erscheint das aber nicht als Denken,

---

1) cfr. Hasse I Band II. Anselm v. C. 1852 Lzg. 244, 248 f. und App. XVII zu Ravaissons: Rapports sur les bibliothèques de l'ouest-Paris 1841.

2) Voller Titel nach J. P. Migne. Patr. Lat. liber pro insipiente adversus Anselmi in Proslogio ratiocinationem (erst anonym).

3) cfr. auch Hugo Schultze-Hamburg 1900 der ontologische Gottesbeweis.

sondern als Wissen[1] u. [2]). Dreierlei hält er an Anselm's Ausführungen für falsch:

Erstens das Unterscheiden von habere in intellectu und intelligere rem esse. Beides hält Gaunilo für zusammen fallend.

Zweitens sei es ganz unnötig, die Realität des Absoluten noch zu beweisen, da es unmöglich sei, diese anzuzweifeln oder ihre Existenz irgend wie zu bestreiten (cfr. auch Migne-Patrol. Lat. liber pro insipiente Seite 243 Cap. II). Es heisst da: Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem quod sit[3]) aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est? Postremo quod tale sit illud, ut non possit, nisi mox cogitatum, indubitabilis existentiae suae certo percipi intellectu u. s. f.

Endlich sei noch zu bedenken, dass der Gedanke des Absoluten überhaupt nur ein Gedanke, also nur in intellectu vorhanden sei und dass also von Anselm noch zu beweisen wäre, dass der Gedanke des Absoluten derart sei, dass er die Gewissheit von der Realität seines Gegenstandes unmittelbar in sich schliesse. Zuerst hätte Anselm den Gedanken eben nur als Gedanken und blosse Vorstellung hingestellt, später aber aus seinem Inhalt dargetan, dass er mehr als ein blosser Gedanke, dass er mindestens der Reflex eines wirklichen Objekts sein müsse. Hier schliesst sich nun jenes Bild von dem Maler an, der den Gedanken eines Bildes, welches er ausführt, bei sich und in sich trägt; erst nur den Gedanken als blossen Gedanken, nach der Ausführung aber als den eines Wirklichen an sich. Auf die Art erscheinen auf den ersten Augenblick auch der Gedanke des Absoluten als blosser Gedanke, sehen wir aber näher zu, so ergibt sich, dass sein Inhalt doch der Reflex von etwas Wirklichem sei.

---

1) cfr. Hasse, Anselm v. C. Lzg. 1852 II. Bd. p. 243 ff.

2) intelligere gleich „scientia" comprehendere.

3) Das „si" ist bei Migne wohl verdruckt.

Der Verfasser des liber pro insipiente glaubt hier folgendes annehmen zu müssen.

„Wie ja die Vorstellung eines Bildes seitens eines Künstlers (Cap. III. Unde nec illud exemplum de pictore, picturam . . . congruere etc.) auch die Bürgschaft für dessen Ausführung und Vollendung sei, da sie sich fast stets daran anschliesse, so sei der Gedanke des Absoluten schon eine Bürgschaft für dessen Realität.“ So weit gut. Hier glaubt er aber nun gleich seinerseits einwenden zu sollen, dass die Vorstellung nur im ersten Falle eine Bürgschaft der Wirklichkeit sei, weil aus der Vorstellung die Wirklichkeit entspringe.

Augustin führe hier schon an, dass nur im Künstler das Bild ein lebendiges sei[1]); ausser ihm ein totes.

Gedanken und Gegenstand seien aber etwas Grundverschiedenes; es könne also der Gedanke nichts für das Vorhandensein eines Gegenstandes beweisen. „Huc accedit illud, (quod praetaxatum est superius“) fährt Gaunilo Cap. IV fort, dass nicht nur aus der Vorstellung des Absoluten oder aus dem Umstande, dass wir dasselbe in intellectu haben, absolut gar nichts für seine Realität zu folgern ist, sondern wir können dasselbe nicht einmal in intellectu haben[2]).

Uns ist nicht zum Bewusstsein gekommen, was Gott sei, noch können wir dies auch nur erschliessen (conjicere)[3]), wenn auch bloss vermutungsweise, wie ich z. B. mir von einem neu in Erscheinung tretenden Menschen nur nach

---

1) Wir lassen hier die Stelle aus dem liber pro insipiente (Cap. III) folgen. cfr. Migne: Patrol. Lat. Series II cursus completus 1853 pag. 244. Quia et (sicut sanctus Augustinus ait): cum faber arcam facturus in opere prius habet illam in arte: arca, quae fit in opere, non est vita; arca, quae est in arte, vita est, quia vivit anima artificis etc.

2) cfr. Hasse. Anselm v. C. Lzg. 1852 p. 245 f.

3) cfr. Migne: Patrol. Lat. Gaunilo Cap. IV S. 244 u. neque enim . . . . Deus est novi, aut ipsam possum „conjicere“ ex alia simili etc.

dem Artbegriff „homo novus“ eine Vorstellung machen kann. An das Wort (vox)[1]: Gott oder das Absolute kann ich mich nur wenig halten und habe nur bedingungsweise einen Anknüpfungspunkt, so dass, da die blossen Laute mir nicht genügen können, es mehr auf meine Einbildungskraft ankommt, was sie mit den Schwingungen anfängt, in welche sie durch die, ihr Ohr treffenden Schallwellen versetzt worden ist. Gaunilo leugnet nun zwar nicht, dass, wenn wir uns ein Absolutes vorstellen wollen, wir es uns als ein Wirkliches vorstellen müssen.

Kapitel V aber bestreitet er dann nicht nur die Notwendigkeit, sondern auch die Möglichkeit solcher Vorstellung, da das, für welches in Wirklichkeit kein Analogon vorhanden sei, nicht für eine Vorstellung zu halten sei.

„Prius enim certum nihil est, necesse fiat, re vera esse alicubi majus ipsum et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum“ schliesst er Cap. V.

Ja, selbst wenn er zugeben wolle, dass man sich ein Absolutes vorstellen könne, so sei nicht daraus, dass man es sich als Wirkliches vorstelle, zu folgern, dass es auch ein Wirkliches sei.

Erst beweise mir die Existenz des Absoluten ganz klar, dann will ich auch die Absolutheit desselben zugeben, sagt er schliesslich. Cap. VI wendet er dann das oft gebrauchte Beispiel von der Ozeaninsel an[2]).

Von solcher Insel könne man sich wohl eine Vorstellung machen, aber brauche dem davon Erzählenden nicht ihre wirkliche Existenz zuzugeben. Das Vorhalten

1) cfr. Migne: Patrol. Latina Seite 245. Non tam ipsa vox, quae res est utique vera etc.

2) Migne: liber pro insipiente S. 246 f. Exempli gratia: Aiunt quidam alicubi „Oceani esse insulam,“ quam ex difficultate vel potius impossibilitate inveniendi quod non est, cognominant aliqui perditam: quamque fabulantur multo amplius quam de fortunatis insulis fertur etc.

des Arguments, es sei schöner in re, als in intellectu zu existieren, sei nichtig.

So sei auch Anselm's Beweis hinfällig. Die Folgerungen aus dem Begriff der Absolutheit sind nur zulässig, wenn man voraussetze, dass es ein Absolutes gibt. Wir können der Behauptung, es sei unmöglich, Gott als nicht existierend zu denken, ruhig zustimmen, denn wenn wir schon ein Absolutes statuieren, so müssen wir ihm auch eine absolute Wirklichkeit beilegen.

Trotzdem bleibt aber die Voraussetzung problematisch, wie sie gewesen.

Gaunilo schliesst seine Kritik Cap. VII[1]) in seinem Exemplar des Proslogions, das ihm vorlag, mit Worten der Anerkennung, die wir auszugsweise unten folgen lassen.

c) Anselms Erwiderung im liber apologeticus.

Von einem Freunde in den Besitz dieses Exemplars gesetzt, schrieb Anselm, erfreut, einen solchen Anwalt des Toren gefunden zu haben, in dem Glauben, es verlohne sich gar wohl, mit einem solch' wackeren Christen darüber zu debattieren, sein liber apologeticus adversus respondentem pro insipiente[2]). Er sucht den im Proslogion nur sehr unvollständig dargetanen innern Zusammenhang seines Arguments hier klar zu legen und sogleich einige der ihm entgegen gehaltenen Einwände zu entkräften.

Zweckmässig ist es durchaus, eine Zweiteilung des Werkes anzunehmen. I. Teil (Cap. 1—4) defensiv und

---

1) cfr. Migne: liber pro insipiente Cap. VIII S. 248. Cetera libelli illius, tam veraciter et tam praeclara sunt „magnifique disserta," — ut nullo modo propter illa, quae in initiis recte quidem sensa, sed minus firmiter argumentata sunt, ista sint contemnenda, sed illa potius argumentanda robustius, ac omnia cum ingenti veneratione et laude suscipienda.

2) Dasselbe enthält zehn Kapitel. Der genaue Titel lautet bei Migne: „Sancti Anselmi Liber Apologeticus „contra Gaunilonem" Respondentem Pro Insipiente."

II. Teil (Cap. 5—9) mit einer specialis discursio variorum „adversarii“ dictorum beginnend, offensiv gehalten.

Kapitel X enthält dann nur noch, wie wir gleich hier bemerken möchten, eine firmitas rationis praedictae und einen kurzen Schluss.

Die Grundvoraussetzung seines Arguments sei wohl so, dass der Gedanke des Absoluten ein unmöglicher und die Vorstellung eines denkbar Höchsten eine unvollziehbare wäre, „wenn es sich so verhielte,“ wie Gaunilo von Montigny es Cap. IV behaupte. Dem sei aber nicht so.

Den Anfang macht Anselm dann alsbald mit dem Appell an seines Gegners Glauben und Gewissen und dem von ihm behaupteten tatsächlichen Vorhandensein der Gottesvorstellung im Gemüte des Menschen.

Auf dieser Basis behauptet er nun, dass der Inhalt der Vorstellung von Gott als dem Höchsten ein solcher ist, dass entweder die Vorstellung selbst aufzugeben sei oder ihr Inhalt nicht bloss subjektiv sondern auch objektiv als wirklich zu setzen sei.

Das denkbar Höchste schwindet mir unter den Händen und bleibt nicht mehr das Höchste, sobald ich etwas blos subjektiv Wirkliches setze.

Ein Höchstes, welches nur langsam entsteht, ist für uns nicht mehr das Höchste, non potest cogitari esse nisi sine initio heisst es bei ihm u. a. Selbst ein daran Zweifelnder muss nach Anselm das Absolute — wenigstens hypothetisch — als wirklich setzen. Von dem intellectus ist dies aber weit mehr der Fall, denn von der blossen cogitatio. Er weist des weitern darauf hin, dass nach seiner Ansicht nur dasjenige Sein in Gedanken verneint oder als nicht seiend gedacht werden kann, was auch wirklich ein Nichtsein ist.

Auch der Tor sei wohl in der Lage, die Vorstellung eines denkbar Höchsten zu konzipieren. Schon damit gibt er zu, dass ein bestimmter Inhalt subjektiv in ihm vorhanden sei.

Anselm will seinen Beweis nur von dem höchsten und sonst von keinem Gedanken gelten lassen; das schon angeführte und ihm entgegengehaltene Inselbeispiel fechte ihn nicht an[1]).

Der von seinem Gegner gewünschte Ausdruck intelligere sei mit Absicht von ihm vermieden und dafür cogitari gesagt worden, da es ihm darauf ankomme, die Unmöglichkeit der blossen Vorstellung, Gott sei nicht, recht klar darzulegen.

Würde ich nämlich behaupten, dass es uns unbegreiflich sei, dass Gott nicht sei, dann wäre ja der Einwand möglich, das sei selbstverständlich, da „Er“ ja sei und das Unrichtige, Falsche, sich nicht begreifen, sondern nur vorstellen lasse. Non esset proprium Deo, Non posse intellegi non esse (Migne S. 250). Am Schluss des mit Kap. IV schliessenden defensiven Teils behauptet Anselm, dass wir trotz der Unmittelbarkeit unseres Selbstbewusstseins von uns selbst abstrahieren könnten, aber nicht von dem Absoluten und gerade das sei es, was er habe mit der Undenkbarkeit seines Nichtseins behaupten wollen.

Kap. V beginnt nun den II. Teil seines liber apologeticus. Hier geht Anselm selbst zur Offensive über:

Wenn Gaunilo ihm substituiere, er sage: „majus omnibus,“ so weise er das hier gebührend zurück, da er stets den Ausdruck quo majus cogitari nequit (Migne: Anselm Seite 254 f.) gebraucht habe. Die Parodie mit der Insel — perditam insulam esse vellet asserere (Migne S. 256) wäre sonst nicht möglich gewesen. Anselm will zwar nicht bestreiten, dass das denkbar Höchste schliesslich das Höchste ist, was existiert, und so falle allerdings der Beweis für die Realität des einen mit dem für die Realität des andern zusammen.

„Discutitur dictum adversarii in num.“ 2. quaelibet falsa similiter possent intelligi, atque adeo essent, so ist

1) Migne Anselmi Opuscula Seite 250: et dabo illi perditam insulam, amplius non perdendam.

Kap. VI überschrieben. Der Streit geht weiter. Mangel an Ueberlegung glaubt er Gaunilo hier vorhalten zu müssen. Das Vorhandensein des Absoluten sei für ihn, Anselm, doch nur der Ausgangspunkt der Beweisführung, aber im weitern Verlauf der Argumentation und bei näherer Untersuchung der Vorstellung ergebe sich zur Evidenz, dass sie mehr, dass sie ein objektiver Gedanke sei. Sein Resultat korrigiere also die Voraussetzung und zeige, wie diese Vorstellung sich eben durch ihre Objektivität von allen andern unterscheide. Nach seiner Auffassung sei es ihm nicht zu tadeln, wenn er im Anfang diese Vorstellung eben als Vorstellung nehme und sie vom Falschen und Ungewissen nicht scheide, da er vor dem Beweise noch nicht bestimmen könne, ob ihr Inhalt lediglich Subjektives oder Objektives sei[1]). Nun soll ich mir zwar mit dem Toren zu viel zu tun gemacht haben, sagt Anselm weiter gegen Gaunilo, und wenigstens die Möglichkeit der Undenkbarkeit des Nichtseins des Absoluten zugeben.

Er nehme aber Denken nicht im gewöhnlichen Sinne und könne auch nicht zugeben, dass der Tor wirklich denke (Kap. VII). Der Tor hätte den Sinn des Wortes „Gott“ noch nicht erwogen, für ihn sei das ein blosses Wort und erst ich muss ihm zum wirklichen Denken Gottes verhelfen.

Mittel zum Zweck sei das Absolute, von dem er annehmen dürfe, dass er es als das leichtere eher fassen werde als den schwierigeren Ausdruck „Gott“. Derart seien auch die Einwände Gaunilo's betreffs der Vergleiche mit dem Künstler. Kap. VIII: non enim ad hoc protuli picturam praecogitatam, ut tala illud, de quo agitabatur, vellem asserere, sed tantum, ut aliquid esse in intellectu etc. Die Voraussetzung Gaunilo's, dass es für die Vorstellung des Absoluten kein Analogon gebe, weist Anselm als falsch zurück. Die gesamte Schöpfung sei für uns ein Analogon für die Vorstellung des Schöpfers, wie Römer 1, 20

1) Migne: Opusc. Anselmi pag. 256 Num si falsae et dubiae.

zu lesen sei. Migne Opusc. Anselmi p. 258: Meminerit, quia invisibilia Dei a creatura mundi . . . sempiterna quoque eius virtus et divinitas. Nähme man selbst die Unmöglichkeit der Erkenntnis des Absoluten an (Kap. IX), so folgt daraus nur, dass wir nicht unmittelbar in die Sonne schauen können, wohl aber können wir die Tageshelle indirekt wahrnehmen. Der Gedanke des Absoluten ist mithin doch konzipierbar.

Bei der Behauptung: Das Absolute ist nicht, könne er sich doch zu der Negation, die das Prädikat dieses Urteils bildet, nur durch das Subjekt für berechtigt halten (cfr. auch Hasse S. 259 f.). Von der Richtigkeit meines Beweises bin ich also nach wie vor überzeugt, schliesst Anselm endlich, da ja Gaunilo einsehen müsse, dass das Subjekt seines Urteils das Prädikat „non est“ ausschliesse, da das Absolute aufhöre, das Absolute zu sein, wenn es mit diesem Prädikate gedacht werde.

4. Thomas von Aquino[1]).

a) Kosmologische Beweise.

Unsere Aufgabe wird es jetzt sein, zu untersuchen und klarzulegen, welche Wandlungen die Gottesbeweise bis zu Cartesius durchzumachen hatten. Indem wir uns eine kurze Würdigung der Anselmischen Bemühungen um die Philosophie bis zum Schluss aufsparen, wenden wir uns jetzt dem Thomas von Aquino und seinen 2 Gottesbeweisen zu.

Das ontologische und anthropologische Moment miteinander zu verbinden und dies Problem wieder etwas zu fördern, war ja circa ein halbes Jahrtausend später (nach

---

1) cfr. auch B. Hauréau, de la philos. scolastique Paris 1850 II. Band C. XL Seite 104. Après Albert-le-Grand vient saint Thomas: après le maître le disciple heisst es u. a. la postérité devait un éclatant hommage au génie de saint Thomas, mais elle a manqué de justice.

Anselm) Descartes vorbehalten. Bei dem Ringen der Geister bezgl. des platonischen und aristotelischen Realismus waren die Beweise für das Dasein Gottes allmählich in den Hintergrund gedrängt worden, zumal der Streit Anselm's mit Gaunilo ein eigentliches Resultat nicht gezeitigt hatte. „Thomas, Sohn des Grafen von Aquino[1]), geb. 1227 auf dem Schlosse Roccasicca (bei dem alten „Arpinum") und erzogen in Monte Casino (in Neapel Student) machte, auf Aristoteles fussend, mit dem Versuch einer rationellen und von weitgehender Kontemplation abstrahierenden Erkenntnis wirklichen Ernst, wobei er den kontemplativen Elementen andrerseits doch eine gewisse Berechtigung zubilligte (Vgl. auch Lud. Noack, Philos. gesch. Lexikon Leipzig 1879: Thomas v. Aquino). War auch Thomas kein Denker ersten Ranges, da er zu sehr in den Anschauungen Albert's des Grossen[2]) befangen und stets von ihm abhängig war, so werden wir ihn und sein System, das den Höhepunkt der Scholastik — als vollendetstes System kirchlichen Supranaturalismus — darstellte, doch nun näher in's Auge zu fassen haben[3]). Materie, Form, Ursache, Zweck, diese vier Kausalmomente und die Unterscheidung von tätigem und leidendem Verstande zieht er hauptsächlich in den Bereich seiner Erörterungen (*ποιοῦν καὶ πάσχειν.*) Rationale Begründung seiner Ansichten und speziell seiner Theologie und Verteidigung christlicher Lehren gegen Islam und arabische Philosophie finden wir bei ihm stets wieder anklingen.

1) sa mère, était Théodora de la race des princes Normands qui avaient conquis les Siciles. Il eut pour premiers maîtres le moins noirs du Mont-Cassin Seite 104 f. cfr. de la philosophie scolastique. B. Hauréau. Paris 1850 II. Band C. XX.

2) cfr. B. Hauréau de la philosophie scolastique II. Band Paris 1850 Seite 104 C. XX après Albert-le-Grand vient saint Thomas; après le maître le disciple.

3) ebenda Seite 107, les ouvrages philos. de saint Thomas se sont trouvés, pendant cinq siècles, entre les mains de tous le régents de l'école.

a) Die kosmologischen Beweise bei Thomas v. Aquino.

Die kosmologischen Beweise zerfallen ihm in drei Arten.

Zunächst spricht Thomas, wie Anselm einst schon dargetan, davon, dass die Existenz Gottes von jedem gedacht wird, der Gott überhaupt denkt: Im Begriff Gottes sei also auch seine Realität enthalten. Es ist klar, dass uns der Gottesbegriff a priori gegeben sei (contra gentiles I S. 22, 23 f.)[1]. Eben auf Grund des Gottesbegriffs ist das allergewisseste, dass Gott ist; aber was Gott ist, das erhellt aus diesem, nur seine Realität festsetzenden Begriffe nicht[2].

Wenn wir den Begriff einer Reihe, auf die wir bei solchen Feststellungen kommen, näher erörtern, so finden wir, dass derselbe einen Anfang beim ersteren, über Mittelursachen hinweg, bis zum letzten hin nötig macht. Eine Reihe ad infinitum zu setzen, hat keinen Zweck, da es dann kein erstes, mittleres, oder letztes gäbe; sie muss mithin eine endliche Reihe sein und notwendigerweise muss es auch eine erste Ursache geben. Wir können, wenn wir uns die diesbezüglichen Argumentationen bei Anselm vergegenwärtigen, nur konstatieren, dass die Einwendung mit der eventuellen Kausalitätsreihe ad infinitum bei Thomas auch keinen Fortschritt bedeutet. Omne, quod movetur, sagt er ab alio movetur, patet autem sensu aliquid moveri, ut puto solem — quod necesse est ponere aliquod movens immobile. — ergo necesse est ponere aliquid primum movens immobile (contra gent. I).

Wirklichkeit, Leben, Güte, Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit u. a. sieht der Aquinate neben der Kausalitätsreihe als eine Reihe von nur relativer Vollkommen-

1) voller Titel: summa philosophia de veritate fidei catholicae contra gentiles, angefangen zu Paris, vollendet zu Bologna 1261—64.

2) cfr. auch Budde, Anselm bis Descartes Seite 17 ff. Diss. Erlangen.

heiten an, wobei ihm jede Abstufung als eine Annäherung an ein letztes Höchstes erscheint.

Auf die absolute Wahrheit weisen die in der Welt vorhandenen Wahrheiten hin d. h. Alles in mehr oder minder grossem Grade Hohe weist auf ein absolut Höchstes sagt Thomas, dabei über Anselm auch nicht hinausgehend.

Aber, sich an Aristoteles anlehnend, hat er noch eine dritte Modifikation seiner Beweise für das Dasein Gottes.

Die in der Welt vorhandenen Dinge sind zum Teil Dinge, deren Nichtsein auch möglich ist, folglich müssen sie auch einst nicht gewesen sein.

Es ist nach ihm notwendigerweise ein etwas zu setzen, dessen Nichtsein unmöglich ist und dessen Realität unbedingt nötig ist und das seinen Grund nur in sich selbst hat, d. i. Gott, denn sonst müsste einmal absolut nichts gewesen sein u. s. f.

Diese Verneinung der Notwendigkeit der Erscheinungswelt stützt seinen kosmologischen Beweis etwas und so kann man dies füglich als einen Fortschritt über Anselm hinaus bezeichnen, indessen ist doch nur — genau genommen — auf seinen christlichen Gottesbegriff angewandt, was Aristoteles schon als philosophisches Argument dargetan hatte.

b) Der teleologische Beweis.

Bei dem nun von uns in Betracht zu ziehenden teleologischen Beweise sehen wir den Aquinaten durch die Bezugnahme auf dieses Prinzip einen bedeutenden Fortschritt machen. Da wir Absicht nur einem erkennenden und mit Denkkraft ausgerüsteten Wesen beilegen können, so kann in den, die Eigenschaften nicht aufweisenden Körpern, der Zweck, d. h. die auf einen bestimmten Zweck gerichtete Wirksamkeit, nicht liegen, wie wir es in der Kausalitätsreihe sahen, omne agens agit propter finem

et propter bonum[1]). Wir haben daher bestimmt eine transzendente, intelligible Kraft anzunehmen, die ausserhalb der Dinge liegt und welche die Ursache[2]) der Zweckmässigkeit in der bewusstlosen Erscheinungswelt ist.

Wir lassen die Stelle zum Teil hier folgen:

„Quod caelum movetur ex aliqua intellectuali substantia; corpus igitur caeli non agit ad generationem secundum propriam speciem, sicut agens principale, sed secundum speciem alicuius superioris agentis intellectualis[3]) etc.

Bei weiterer Betrachtung der sich nunmehr ergebenden Aussagen über das Wesen Gottes kommen wir zu folgenden Ergebnissen:

Thomas definierte Gott als reale, intelligible und transzendente Weltursache, eine Definition, in der wir schon die Ansätze zu noch weiter führender Ausgestaltung finden. Die aktuelle Existenz war eine Folge der potenziellen, d. h. die Dinge waren möglich und dann entstanden sie wirklich.

Durch Mitteilung der Form (εἶδος) wird die Materie erst wirklich.

In Gott ist keine Zusammensetzung von Materie und Form denkbar und seiner Wirklichkeit ging kein Sinn in der Potenzialität voraus, wie bei den aus Form und Materie zusammengesetzten Dingen. Gott ist die absolute Wirklichkeit, da man bei ihm von einer Identität des Seins und Wesens reden kann, Gott ist weiter als absolute Realität summum bonum, das am meisten zu Begehrende. (Thomas v. Aquino contra gent I 37 p. 43). Der Grad der Realität bestimmt den Grad seiner Vollkommenheit bei den Dingen. Dies Vollkommene begehren wir als ein Gut[4]).

---

1) cfr. auch Thomas v. Aquino. De veritate f. e. contra gentiles III pag. 287 ff.

2) s. auch Budde-Erlangen 1898 Anselm bis Descartes Seite 19 f., der diesen Gegenstand auch behandelte.

3) cfr. Thomas v. Aquino. Contra Gentiles III 23 pag. 257.

4) cfr. Thomas v. Aquino contra gentiles I 28 p. 33, ferner 41 p. 45.

Diese Gedanken des Aristoteles aufzuzeigen, war erst Thomas v. Aquion berufen; Anselm wenigstens scheint sie nicht gekannt zu haben.

Die Intelligenz ist nach Thomas, dem ja Gott als intelligente Weltursache erscheint, ein Denken und Wollen [1]).

Gottes Intelligenz ist also als ein Sichwollen und Sichdenken zu fassen, denn er will und denkt seine Realität. Quod deus est veritas sagt Thomas contra gentiles I 60 p. 67: Gott ist „Wahrheit", ja absolute Wahrheit als Sichdenken. Gott braucht nur für etwas anderes zu streben, da er dies für sich, als Zweck alles Wollens, nicht nötig hat, damit auch dies andere an seinem Gute teil habe, an ihm seine Realität habe und damit Gott dergestalt die absolute Güte sei (cfr. Thomas ad gentiles I. 73) Quod voluntas dei sit eius essentia. Ferner: quod principale volitum dei est divina essentia I. 74.

Quod deus de necessitate vult suum esse et bonitatem. Bd. I. 80.

Als immanente Weltursache Gott zu fassen, schien auch bei Thomas bei seinem kirchlichen Glaubensinteresse nicht anzugehen; so war ihm Gott die „transzendente" Weltursache und so glaubt er, der gefeierte „Doctor angelicus" der Kirche, verhindern zu können, dass Gott in pantheistischer Weise als Natururache der Welt gedacht wird.

Der Verstand ist ihm das höchste Prinzip der Philosophie und selbst die nicht mit Vernunftgründen zu beweisenden Stücke der Kirchenlehre sind nicht deshalb schon als falsch zu verwerfen [2]).

---

1) ib. contra gentiles I 45 p. 23 intelligere ergo dei est divina essentia und quod deus perfecte intelligit se ipsum I, 47.

2) contra gentiles I, 7 sagt Thomas: quamvis autem praedicta veritas fidei cotholicae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen, quae ratio naturaliter indita habet, veritati contraria esse non possunt und weiter eine interessante Stelle:

Die Feinde und Gegner des Thomas haben trotz seiner Versuche einer philosophischen Begründung seiner theistischen Weltanschauung ihm dennoch stets vorgehalten, dass die Folge seiner Theorien der Pantheismus wäre, ein Vorwurf, von dem Thomas wohl freizusprechen ist.

Est autem in his, quae de deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut esse trinum et unum etc., so heisst es bei ihm im dritten Kapitel, wobei er fein unterscheidet (ratio naturalis-philosophi demonstrative de deo probaverunt ducti naturalis „lumine rationalis") zwischen vernunftmässig bewiesenen und zwischen offenbarungsmässig begründeten Aussagen von Gott.

Seine Philosophie setzt also ein von der Offenbarung nicht abhängiges Reich der Wahrheit, das aus der natürlichen Kraft der Vernunft hervorgeht, dem vernünftigen Geist zuzuzählen und für ihn eine Ergänzung seines religiösen Empfindens ist. Mit zahllosen Schulausdrücken, Formeln, ja sophistischen Spitzfindigkeiten und dialektischen Kunstgriffen kämpft auch er über Dinge, die „voll zu begreifen" wohl kein menschlicher Verstand je ausreichen wird.

5. Die Beweise der Nominalisten.

a) Duns Scotus.

Wir betrachten nunmehr die Beweise der Nominalisten, zunächst die des Duns Scotus. Für Johannes Duns Scotus, geb. zu Dunstane in Northumberland oder Duns in Irland[1]), war die Theologie eine praktische. nicht eine

---

qui quidem eorum, ut Mahometistae et pagani, non conveniant nobiscum in auctoritate scripturae. — cui omnes „assentire" coguntur c. gentiles I. 2.

1) Er schreibt 2 Kommentare zum Lombarden. (Lomb. Sentenzen). Opus. Oxonienso et opus Parisiense (Reportata Parisiensia) Quodlibita u. a. m. Er spricht u. a. viel von individualis. Einzelexistenz. haecceitas.

spekulative Wissenschaft (voluntas est superior intellectu). So findet sich bei ihm ein durchgängiger Widerspruch gegen Thomas v. Aquino, dessen Gottesbeweise nach ihm stets zum Pantheismus führen müssten. Da ihm das Reale unerkennbar ist, ist ihm auch die Gottheit und die ganze Kirchenlehre etwas unerkennbares. Sein Freiheitsbegriff ist pelagianisierend: Ratio singularitatis frustra quaeritur sagt Duns Scotus und lässt das Anselmische credo, ut intelligam weit hinter sich[1]. Duns Scotus geht insofern über Anselm und Thomas hinaus, als er die gläubige Erfahrung von der rationellen Erkenntnis nun ganz trennt und das Religiöse ganz auf's praktische Gebiet weist.

Wir finden hier also schon Anklänge an Kant bei D. Scotus, der aber trotzdem die Kirchenlehre festhalten und stützen will, wenn auch nicht auf dem Wege der Thomisten.

b) Wilhelm v. Occam.

Des Scotus Schüler, Wilhelm v. Occam, (Doctor invicibilis, princeps nominalium, venerabilis inceptor)[2], der kühne Erneuerer des Nominalismus, geht noch weiter, indem er den Begriff des Thomas von der Kausalitätsreihe, die ihm ein regressus in infinitum ist, und auch den kosmologischen Beweis verwarf.

Die Lehre vom Urteil und vom Schluss knüpften die Nominalisten damaliger Zeit an die Auffassung der Begriffe (Termini s. Windelband Gesch. d. Philos.). Dieser Terminismus verband sich gerade bei Wilhelm v. Occam mit den naturalistischen Tendenzen der arabisch-aristotelischen Erkenntnistheorie zur Bestreitung des Realismus, der im

---

1) cfr. B. Hauréau. De la philosophie scolastique II B. S. 383 C. XXVII. Duns Scot. vient de donner à l'étude de philosophie une impulsion nouvelle.

2) Occam schreibt u. a. Quodlibeta VII Summa totius logices. Centiloquium theol —. Quaestiones et Decisiones in lib. 4. Sent. Gegen den Realismus polemisiert er ständig. † 1347 in Italien.

Thomismus und Scotismus gleichmässig aufrecht erhalten worden war [1]).

Occam hielt mit dem Bekenntnis, dass das Dasein Gottes nicht streng logisch bewiesen werden könne, nicht zurück [2]). Klugerweise hatte die Kirche die rationellen Gottesbeweise aufgegeben, so dass sowohl Humanismus wie Renaissance die Beweise Anselms, wie des Aquinaten ruhen liessen. Die Zeit des Nominalismus liess die Gottesbeweise so, wie sie dieselben überkommen hatte, da sie einsah, dass Offenbarung und rationelle Spekulation zu grosse Gegensätze seien, Gegensätze, die keine Philosophie so leicht zu überwinden vermag. Erst Renatus Cartesius macht dann nach Jahrhunderten wieder den Versuch, das Dasein Gottes zu beweisen und an die rationelle Gewissheit der Realität Gottes seine weitere Erkenntnis anzuschliessen.

6. Die Beweise für das Dasein Gottes bei René Descartes.

a) Die philosophische Stellung Descartes'. [3])

Mit Descartes in Frankreich und mit Bacon in England beginnt die Geschichte der neuern Philosophie [4]). (cfr. K. Fischer N. Phil. 4. Aufl. 1891.) Auch für die neuere Philosophie war es klar, dass der menschlichen Vernunft

---

1) cfr. W. Windelband: Geschichte der Philos. Freib. 1892 Seite 248 f.

2) cfr. Seite 418 II B. Hauréau C. XXVIII D. la phil. scol. Guillaume d'Ockam a défendu contre les papes la liberté des princes, des peuples et contre les dictateurs de l'école, la vérité réduite en servitude par le mensonge le bon sens outragé par l'esprit de système.

3) René Descartes (Renatus Cartesius lateinisiert urspr. de quartis, geb. 31. Marz 1596 zu la Haye als Sohn des Parlamentsrats Descartes, gest. 11. Februar 1650 zu Stockholm.

4) So glauben wir hier sagen zu dürfen, wenngleich manche noch etwas mehr zurückgehen wollen.

eine Einsicht in die Natur aller Dinge nicht unmöglich sei, so dass sie gerade diese zu ihrem Objekt und die möglichst genaue Erforschung derselben sich zur Aufgabe machte. Die Hauptrichtungen, die sie dabei verfolgte, sind die des Empirismus und Rationalismus. Der glänzendste Vertreter des letzteren ist René Descartes[1]). Wie Anselm müht er sich ab, dem menschlichen Verstande möglichst einleuchtende Beweise für das Dasein Gottes zu geben, die dann einen Teil seines Systems bilden. Er sucht für sein Denken ein Mittel ausfindig zu machen, auf dem er seine Erkenntnis gewiss zu machen imstande ist. Er tut dies in seinem Discours[2]) de la méthode. Das Jagen nach Einzelerkenntnissen (*πολυμαθίη οὐ διδάσκει* hält schon Heraklit dem Pythagoras entgegen) missfällt ihm bei der Schulphilosophie sehr, wahre Achtung hat er vor der Mathematik mit ihren streng logischen Folgerungen. So sehen wir ihn, den baccalaureus in utroque jure und jungen Offizier, fast spielend mathematische Aufgaben lösen[3]). Descartes spricht u. a. in seinen règles pour la direction de l'esprit III p. 209 ff. von einer Intuition[4]), die im Lichte der Vernunft ganz deutliche Ein-

---

1) cfr. Descartes par Alfred Fouillée Paris 1893 I Seite 6 f. Descartes, lui aussi, a fait une révolution (scil. en sciences) et livré ce qu'il appelait „les grandes batailles". Die Leugner dieser révolution cartésienne verstehen sie nicht, sagt Fouillée Seite 25 f. und derselbe Seite 94 par son cogito, il a établi la baise inébranlable de l'idéalisme.

2) Genauer Titel: Discours de la méthode pour bien conduire la raison et chercher la vérité dans les sciences. 1637 ersch. Phil. Schriften übers. teilweise von K. Fischer u. v. Kirchmann.

3) cfr. Alfred Fouillée — Paris 1893 Seite 10 f. I. l'homme Descartes. Le lendemain, Descartes, apporte la solution demandée (p. un problème de géométrie) et Isaac Beeckmann . . . un mathemacien éminent, frappé de son savoir lui offre son amitié.

4) auch Windelband, Freib. 1892, Gesch. der Philosophie Seite 309 (Descartes) spricht von intuitiver Gewissheit.

sicht gewährt. Um alles wirklich genau und unumstösslich zu erkennen, muss man, nach Descartes, alles, auch das bisher anscheinend zweifelloseste, einer genauen Prüfung unterziehen.

Diese Prüfung nimmt er nun vor und verarbeitet seine Ideen zu einem wirklich einheitlichen System, dabei sein Leben auch genau nach seinen Grundsätzen einrichtend.

α) Der Zweifel.

Wir beginnen jetzt, des Philosophen Erkenntnisse kurz zu erörtern, um dann später seine Beweise für das Dasein Gottes näher zu beleuchten[1]). In seinen Meditationen (Oeuvres de Descartes publiées par Victor Cousin Paris I) beginnt Descartes damit, zu zeigen, dass wir oft Fehlgriffe begehen und falsche Schlüsse ziehen bei den Wahrnehmungen, die wir durch die Sinne machen[2]).

Dergestalt kommt Descartes zum Bezweifeln aller Wahrnehmungen, die er vermittelst der Sinne machte. Vor einer Identifikation der Leugnung der Realität der vorgestellten Dinge und des Zweifels an der Wahrheit der durch die Sinne gemachten Wahrnehmungen verwahrt er sich aber, was man sich stets vorhalten muss, will man den Zweifel des Philosophen und die daraus gezogenen Folgerungen nicht gänzlich missverstehen.

Ich zweifele, — sagt er — bemerke aber endlich dass dieselben Gedanken uns wie im Wachen, so auch im Traume kommen können (cfr. J. v. Kirchmann René Descartes p. 45 f.). Er zweifelt also auch an der Realität der vor seinen Augen liegenden Dinge, ja seines Körpers, da er sich diese Dinge auch im Traume vorgestellt habe, in dem sie etwas vorspiegelten, was in Wirklichkeit nicht

---

1) cfr. auch H. Liedeke Heidelb. Diss. 1893 und Budde Diss. Erl. 1898 Anselm-Descartes.

2) s. Jul. v. Kirchmann Berlin 1870. René Descartes' philos. Werke IV. Abs. Seite 45 f.

da war. Der Philosoph wagt die Behauptung: „Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Ort sind Chimären“ [1]).

β) Das Kriterium der Wahrheit.

Bei allem Zweifel aber bemerkte ich, sagt Descartes, dass, während ich alles für falsch hielt, doch notwendig ich selbst, der dies dachte, etwas sein müsste, und ich fand, dass die Wahrheit: Ich denke, also bin ich so fest und gesichert sei, dass die übertriebensten Annahmen der Skeptiker (s. auch Pyrrhon v. Elis 376—288 und Aenesidemos) sie nicht erschüttern können (cfr. Jul. v. Kirchmann: Descartes IV. 46). „Ich bin“ und ich bin ein denkendes Wesen, dies ist ihm zur unumstösslichen Gewissheit geworden.

An der komplexen Idee „cogito sum“ findet Descartes das Merkmal, dass der Vorstellungsinhalt — id quod affirmo — klar und ganz distinkt perzipiert wird, und dies ist ihm gleichzeitig das Kriterium der Wahrheit: Alles Vorstellen, das inhaltlich klar und distinkt perzipiert wird, ist wahr [3]).

. Zweifeln hatte er für Denken gesetzt, also, folgert er, bin ich ein denkendes Wesen, aus diesem Denken allein folgt als intuitive [4]) Einsicht das Sein. Der Satz: „je pense, donc je suis“ (cogito ergo sum) lässt überhaupt einen Zweifel nicht zu, er ist klar (très clairement) und [5])

---

1) cfr. Abrah. Hoffmann Frommanns Klassiker d. Philos., herausgeg. v. Rich. Falckenberg XVIII Descartes Seite 130 II, 2.

2) cfr. Oeuvres de Descartes (Cousin) p. 158 I cette vérité: „je pense, donc je suis“ était si ferme et si assurée. lat. cogito ergo sum.

3) s. auch Broder Christiansen: Das Urteil bei Descartes Freiburg 1902 Diss. Seite 53. Die Feststellung des Kriteriums.

4) s. auch Windelband, Gesch. d. Phil. Seite 309 f. Intuition sum cogitans.

5) s. Descartes bei Cousin p. 159.

deutlich, d. h., das Objekt der Vorstellung ist dem denkenden Geist offen und gegenwärtig und des weitern so von andern getrennt, dass es nichts anderes als Klares zum Inhalt hat.

Die Schwierigkeit bestand nur für uns anfangs darin, die Dinge wirklich zu erkennen, welche deutlich von uns eingesehen werden (que nous concevons distinctement. (Descartes, Cousin) p. 159)[1]).

γ) Die Probleme der Erkenntnis.

Von grosser Wichtigkeit ist bei Descartes der Unterschied zwischen objektiver und formaler Realität der Vorstellungen. Nach Jul. v. Kirchmann lautet die betreffende Stelle im Auszug so: Unter „gegenständlicher“ Realität der Vorstellung verstehe ich das Sein des durch die Vorstellung dargestellten Dinges, insofern dieses Sein in der Vorstellung ist u. s. f.“ Man sagt, dass dieses „formal“ in den Gegenständen der Vorstellung ist, wenn es so in denselben ist, wie wir es erfassen u. s. f. Jede von uns hervorgebrachte Vorstellung hat eine Ursache, da ja aus nichts, auch nichts erzeugt werden kann. Diese erzeugende Ursache hat entweder dieselbe Realität (causa formalis) oder noch mehr Realität (causa eminens), als in der Vorstellung gedacht wird. Die res externa des äussern Objekts ist nicht das objektive, sondern das als Vorstellung im Geiste befindliche. Es genügt, sagt Descartes — selbst einwendend, — wenn die Realität in den Vorstellungen objektiv war und sie braucht nicht formal in den Ursachen der Vorstellungen zu sein. Hier weiss er sich dann damit zu helfen, dass er erwidert, dass die formale Seinsweise ebenso den Ursachen der Vorstellungen, wenigstens den ersten und wichtigsten Ursachen entspreche, wie die

1) cfr. Abr. Hoffmann (Descartes) Seite 132. Wir haben ein Recht, so zu folgern, weil es unmittelbar einleuchtet.

objektive Seinsweise den Vorstellungen ihrem Wesen nach entspreche.

Seine Behauptungen sind da teilweise in den Meditationen, teilweise in den Discours (und Prinzipien) zu suchen [1].

Vorstellungen von objektiverer Realität, als in mir schon enthalten sind, verbürgen mir die Existenz eines Wesens, das ausser mir ist. Weiter gehend, findet Descartes in sich die Vorstellungen von sich, von Gott, von Körpern, von leblosen Wesen, von Engeln, von Tieren und von seinesgleichen.

Die Vorstellung von 1) sich, 2) von Körpern, 3) von „Gott“ gibt die Möglichkeit, Vorstellungen von andern Menschen, von Tieren und von Engeln zu bilden, selbst wenn es die drei letzten Arten nicht gäbe. Er spricht weiter a) von Ausdehnung, Länge, Breite, Tiefe, Substanz, Zahl, b) von Licht, Farbe (de la lumière, de la chaleur), Tönen u. a. Die zu a) genannten Vorstellungen kann er deutlich, die zu b) genannten nur verworren konzipieren.

Er folgert weiter, dass er die deutlichen Vorstellungen aus sich haben könne, da er sich eines Körpers Substanz vorstellen könne, weil er selbst Substanz sei. Die dunklen Vorstellungen von den sekundären Qualitäten der Dinge widersprechen endlich auch der Ansicht des Descartes, er könne die körperlichen Vorstellungen aus sich selbst ableiten, nicht. Je pense, donc il existe quelque être qui pense et qui se pense sous l'idée du moi [2].

Alle diese Erwägungen, denen wir im einzelnen nun nicht mehr weiter nachgehen können, legen es uns nahe,

---

1) cfr. Christiansen, Freiburger Diss. 1902. Urteil b. Descartes Seite 53 B.

2) s. Alfred Fouillée Paris 1893 Descartes S. 101: wo es noch weiter heisst: Voilà tout ce que nous avons le droit de conclure aujourd' hui, après tout de discussions sur le cogito qui ont agité la philosophie moderne.

zu untersuchen, wie die Vorstellung vom Dasein Gottes entstehen kann[1]).

b. Der anthropologische Beweis.

α) Definition Gottes.

Die Frage: „was verstehe ich unter Gott?“ beantwortet Descartes so: „Unter Gott verstehe ich ein unendliches, unabhängiges, allweises, allmächtiges, substanzielles Wesen, das mich und alles etwa ausser mir existierende geschaffen hat.“

Ihm ist somit Intelligenz, Transzendenz und Unendlichkeit das Wesentliche dabei, wobei er nicht wie Anselm v. Canterbury und der Aquinate seinen Beweis auf den christlichen Gottesgedanken angewendet wissen will. Trotz allen religiösen Gefühls, das dem Philosophen eigen ist, ist für Descartes Gott nicht speziell der Gott der christlichen Offenbarung (s. auch E. Budde. Erlangen 1898).

β) Die Ursache für diesen Begriff.

René Descartes schliesst nun weiter folgendermassen: In einer wirkenden Ursache muss notwendig gerade so viel an Realität enthalten sein, wie in ihrer Wirkung. Nun habe ich aber eine Vorstellung in mir, die gar nichts Endliches an sich hat und von allen andern in unvergleichlich hohem Masse verschieden ist[2]).

Da in mir also die Vorstellung eines absoluten Wesens

---

2) s. Introduction to the philosophy of religion b. John Caird. DD. LLD. übers. Ritter-Zürich 1893 Seite 105. Obschon alle diese Beweise, soweit ihnen wirkliche Bedeutung zukommt, einfach der Ausdruck der Unmöglichkeit sind, beim Endlichen stehen zu bleiben, der Ausdruck jener stillschweigenden Beziehung auf einen unendlichen Geist, der absolut ist und die wir als einen Bestandteil unserer vernünftigen und geistigen Natur erkannten.

3) s. Abr. Hoffmann-Descartes Seite 134, anthropol. Gottesbeweis. Es ist der Begriff von einem unendlichen, ewigen und allmächtigen Wesen.

vorhanden ist, ich selbst aber als endliches Wesen nicht für eine solche Vorstellung die Ursache sein kann, so muss ausser mir dies unendliche Wesen als Ursache der Vorstellung von ihm vorhanden sein. So kommt Descartes auf die Existenz Gottes. Etwaige Einwände bzl. der blossen Fassung des Unendlichen als einer Negation des Endlichen weiss er zu entkräften.“ Es ist klar, dass das Unendliche mehr Realität besitzt als das Endliche. Das Ich — sagt er weiter — enthält seine volle Bedeutung durch die Gottesidee. Das „ich bin“ ist das erste und sicherste; aber die Gewissheit, dass „ich bin“, ist noch erst bedingt durch die Gottesidee.

Descartes zweifelt also nicht mehr daran, dass die Vorstellung eines vollkommenen unendlichen Wesens eine wahre ist. Die Vorstellung dieses Wesens bietet ihm unter allen Umständen etwas Reales. In Gott ist nichts potenziell, sondern durchaus alles real, widerlegt er seinen ersten Selbsteinwand, dass er vielleicht alle Vollkommenheiten selbst potenziell in sich enthalte. Er wendet weiter selbst ein: „Wäre es vielleicht möglich, dass ich selber da bin, ohne die Gottesidee zu besitzen?“ Selbstwiderlegung: Woher käme dann meine Existenz?“

α) von mir selbst,

β) von den eigenen Eltern,

γ) oder von einem andern unvollkommenen Wesen als Gott.

Zu α). Bei etwaiger Selbsterschaffung hätte ich mir Vollkommenheit beigelegt. Ich weiss als denkendes Wesen, dass ich mich nicht selbst erhalten kann, folglich bin ich abhängig von einem ausser mir existierenden Wesen.

Zu β) bezüglich der Eltern. Widerlegung: Wären meine Eltern die alleinige Ursache meiner Existenz, so frage ich wieder: „Woher haben diese die gleiche Vorstellung von Gott wie ich, der ich doch ein denkendes Wesen bin? Also wieder Fragen ad infinitum! Zwei Ur-

sachen kommen also in Frage, d. h. die mich ins Leben rufende und die mich erhaltende Ursache [1]).

Zu γ). Möglicherweise kommen mehrere Teilursachen in Betracht. Dann würden, nach Descartes, mit der Einheit Gott die Haupteigenschaft fehlen. Endlich erklärt Descartes noch in Medit. IV, dass er sich auch nicht getäuscht fühlen könne, denn Gott könne ihn schon deshalb nicht täuschen, weil das eine Unvollkommenheit Gottes wäre, bzw. in sich schlösse. In ähnlicher Weise spricht er sich in Medit. V. aus. Dieser anthropologisch-metaphysische [2]) Beweis hat dann bei Descartes die Bedeutung, dass durch ihn jenes skeptisch-hypothetische Wahngebilde eines täuschenden Dämons wieder zerstört wird.

Die göttliche Vollkommenheit involviert seine Wahrhaftigkeit (veracitas Dei) und er hat uns unmöglich als ständig irrend schaffen können und so ist das Vertrauen in das lumen naturale [3]), d. h. in die unmittelbare Evidenz der Vernunfterkenntnis wiederhergestellt und definitiv begründet. Unsere metaphysische Betrachtung erhält dergestalt eine Umbiegung in das Erkenntnistheoretische. Etwaige Einwürfe des Dämons (spiritus malignus) [4]), bzw. seine Neigung uns irren zu lassen, werden entkräftet durch unsern Schöpfer, d. i. Gott (deus). Gott ist mithin die Spitze der Pyramide dieser unserer Erkenntnis, er dient so zum Garanten der Aussenwelt. Die Gewissheitsregel ist der Erkenntnisgrund für die Existenz Gottes und Gott ist der Realgrund der Gewissheitsregel, sagt auch (s. Falckenberg V. Aufl. Gesch. der Philos. Seite 83) Erdmann, indem er Descartes gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, es liege hier ein Zirkel vor (bzw. er neige zum Solipsismus) [5]).

1) s. auch Abr. Hoffmann „Descartes“ Seite 135 f. Hoffmann zieht den Vergleich mit einer kompliz. Maschine heran.

2) s. auch W. Windelband, Gesch. d. Philos. Seite 310.

3) s. Windelband, Gesch. d. Philos. Seite 310 f.

4) ibid. u. Abr. Hoffmann „Descartes“ S. 131.

5) s. auch Abr. Hoffmann „Descartes“ S 131. Kein böser

Das Dasein Gottes wird für Descartes durch die Klarheit und Deutlichkeit (cfr. clara et distincta perceptio B. Seite 53 f. bei Christiansen Freiburg. Diss. „Urteil bei Descartes“) seiner Vorstellung evident bewiesen und die Wahrheit dieser Vorstellung selbst wird durch Dasein und Wesen Gottes klar.

γ) Bildungsart des Gottesbegriffs.

Es bleibt jetzt noch darzulegen, auf welche Weise ich die Gottesvorstellung bekommen habe. Diese Vorstellung ist mir eingeboren, ebenso wie auch die Vorstellung meiner selbst mir eingeboren ist, gleich dem Zeichen, das der Künstler seinem Werke aufprägt, d. h. ich bin von Gott nach seinem Ebenbild geschaffen worden. Diese Gottähnlichkeit bin ich ebenso wahrzunehmen imstande, wie die Vorstellung meiner selbst. Meine eigene Unvollkommenheit zeigt mir ja deutlich, dass ich von einem Höheren, d. h. Gott, abhängig bin. Dieses Höhere ist ein aktuell unendliches Wesen. Kurz: die objektive Realität einer Vorstellung kann nicht grösser sein, als die formale Realität ihrer Ursache. So Descartes' (s. auch Budde-Erlangen 1898 S 36 f.) Gottesbeweis.

c. Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes.

α) Der Gottesbegriff bedingt seine Existenz d. h. Gottes.

Wenn Anselm mit der gedachten Idee Gottes die wirkliche Existenz Gottes gleichsetzt, so müsste dies auch von jeder andern Vorstellung gelten. Die Existenz hängt also nach Anselm v. Canterbury von meinem Denkenwollen ab. (Dies steht noch heutigen Tags oft für kathol. Philosophen fest.) René Descartes geht weiter (cfr. auch Alfred Fouillé Seite 94 „Dissertat.“ en même temps que

---

Dämon kann mir dies eingegeben haben (spir. malignus). Derselbe auch Seite 133. Wir könnten von einem bösen Dämon irregeführt worden sein (cfr. auch Homers berühmten Vers in der Ilias über die ὀλβιόδαιμον = Stelle) III, 182, interessant, weil jedes Wort um 1 Silbe wachsend.

le cogito nous fournit le type de la réalité, il nous fournit celui de la certitude ma pensée . . etc.) Es wird von Descartes auf scholastischem Wege der moderne Realismus eingeführt [1]).

Er suchte nachzuweisen, dass die Idee Gottes in uns kein willkürlicher, sondern absolut notwendiger Gedanke sei. Damit er seinen ontologischen Beweis mit anthropologischen Grundlagen stützen kann, sucht er zu beweisen, dass es für den Menschen nötig sei, die Idee Gottes zu haben.

Er führt dann den Vergleich mit dem Flügelpferd an und folgert, dass aus dem Verhalten des Menschen an sich noch nicht das Dasein Gottes folge. Berg und Tal sind zwar auch bei einander und beim Denken untrennbar vereinigt, ob sie aber existieren, das ist eine andre Frage. Bei Gott sei das anders.

Die Realität Gottes zwingt ihn, so zu denken, denn es steht nicht in des Menschen Belieben, Gott ohne Existenz zu denken. Das vom Wesen eines Dinges nicht Abtrennbare gehört also wirklich zum Wesen eines Dinges und, da von Gott sich das Sein nicht abtrennen lässt, — wenigstens in meiner Vorstellung nicht — so gehört es eben auch sicher zum Wesen Gottes [2]).

β) Notwendigkeit der Existenz ist Vollkommenheit.

Descartes folgert nun weiter: Ein seiendes Wesen ist vollkommener als ein nichtseiendes; das Sein gehört also zu den Vollkommenheiten [3]). Die in meiner Vorstellung

---

1) cfr. Windelband, Gesch. d. Philos. Seite 310. Der Beweis gibt den Freibrief dafür, dass alle der Vernunft einleuchtenden Sätze mit voller Gewissheit anerkannt werden können. (Hierher gehört auch das ontologicum).

2) s. a. über Abr. Hoffmann „Descartes“ Seite 135, 136. Descartes“ ist genauer wie Anselm v. Canterbury in seinen Bestimmungen.

3) s. auch W. Windelband, Gesch. d. Philos. Seite 310. IV. Philos. d. Renaissance. Begriff des vollkommenen Wesens (ens perfectissimum).

befindliche Idee Gottes ist aber derartig, dass Gott vollkommen ist und das ist eine notwendige Vorstellung. Hier sind noch viel Anklänge an Anselm (in re besser, denn in intellectu, s. Budde Erl. Seite 38 f. Gottesbeweis.) Aber Descartes liegt daran, zu zeigen, dass diese Vorstellung nicht unsere Wirkung ist, sondern auf göttlichen Ursprung zurückzuführen sei. Aus der eingeborenen Idee will er die Existenz Gottes beweisen, nicht aus der bloss notwendigen Idee. Ist die Gottesidee nun die Wirkung Gottes, so haben wir die Überzeugung von der Existenz Gottes ja einmal in uns, und von dem Dasein Gottes in uns ist es möglich, das Dasein Gottes überhaupt zu erkennen. Der Philosoph findet also zunächst einen immanenten Gott. Die präformierte Übereinstimmung zwischen Naturgesetzen und eingeborenen Ideen darf dabei nicht verwechselt werden mit der späteren sogen. „praestabilierten Harmonie“. Denn es handelt sich bei jener um ein erkennbar-theoretisches Problem, bei dieser aber um ein metaphysisches [1]. Das metaphysische Problem völlig klar herauszustellen, ist Descartes nicht gelungen (influxus physicus zwischen Leib und Seele; damit behilft er sich, s. Christiansen S. 92). Wie man aus dem cogito das ergo sum folgern kann, so kann man weiter aus dem „Deus cogitatur“ das „Deus est“ folgern. Die ihm dann kommenden Zweifel sind identisch mit der Gewissheit seiner intellektuellen Unvollkommenheit. Der seine Unvollkommenheit Erkennende kennt dieselbe nur an dem Massstab eines vollkommenen Wesens, dessen Vollkommenheit er erstrebt. Des schon erwähnten Einwurfs bzl. des Zirkels (Erdmann) gedenkt auch Christiansen [2].

---

1) s. auch Christiansen „Urteil bei Descartes“ Seite 92 „Dort ist es die Übereinstimmung von Erkennen und Realität, von richtiger Vorstellung und ihrem Objekt, hier die zeitliche Koinzidenz zweier disparater Phänomene und der Schein ihrer kausalen Verknüpfung, was die Frage veranlasst“, heisst es dort weiter.

2) cfr. Christiansen. „Urteil bei Descartes“ Seite 95 f. Des-

Im Begriff Gottes liegt seine notwendige Existenz, während im Begriff sonstiger Dinge nur „zufällige“ Existenz liegt.

Es ist also auch nach Christiansen (Urteil bei Descartes Diss. 1902 Seite 96 f.) ein intuitiv einzusehender Satz dieses cogito-sum; hierzu gehört aber auch die Idee: Gott existiert. Demnach — so schliesst Descartes — existiert Gott wirklich und tatsächlich.

7. Kants Widerlegung.

Die Philosophen leugneten das Angeborene der Gottesidee, da sonst diese Idee zu allen Zeiten einem jeden Menschen gegenwärtig sein müsse (cfr. auch Object. II und III). Dass in der Kausalitätsreihe kein regressus in infinitum sei und auch das eigentliche ontologische Moment bestritten dem strenggläubigen Descartes[1]) schon seine Zeitgenossen[2]).

Erst Immanuel Kant hat[3]) dann den ontologischen Beweis ganz ad absurdum geführt.

Da ja Kant's Widerlegung hauptsächlich den Anselmischen Beweis betrifft, so wäre es belanglos, wenn Kant, der grosse Denker, den Unterschied in der Theorie dieser beiden nicht sollte recht erkannt haben, wie ihm oft vorgehalten wurde[4]). Kant argumentiert nun folgender-

---

cartes ist, hier zu verteidigen: ubi dixi nihil nos certo posse scire nisi prius Deum existere cognoscamus . . . . . Principiorum enim notitia non solet a dialectis scientia appellari.

1) cfr. „Descartes“ par Alfred Fouillée Paris 1893 S. 18. III. Descartes eut toujours en horreur les controverses théologiques. Sa foi religieuse était sincère.

2) Arnauld schon wies das Wahrheitskriterium als Zirkelschluss zurück.

3) cfr. Alfred Fauillée-Paris 1893 Seite 197. le grand continuateur et rénovateur du cartesianisme au XVIIIe siècle ce fut Kant.

4) Karl Christian Fr. Krause (1781—1832) will ja von einem Daseinsbeweise nichts wissen: „Sei gottinnig und ahme Gott nach

massen[1]): „Notwendigerweise muss ich mit einem Dreieck auch seine drei Winkel denken; aber es ist nicht nötig, aus der Notwendigkeit des Urteilens die Notwendigkeit der Dinge zu folgern. Er weist weiter auf den Widerspruch hin, der entsteht, wenn man nur das Prädikat in dem Satze: „Ein Dreieck hat drei Winkel“ aufhebt. Bei Aufhebung auch des Subjekts existiert nichts mehr und so entsteht auch kein Widerspruch. Dreieck und Winkel aufheben, ist kein Widerspruch; ein Dreieck setzen und seine drei Winkel aufheben, ist aber ein Widerspruch[2]). Ebenso ist es ein Widerspruch, das vollkommene Wesen setzen und seine Allmacht aufheben; beides aufzuheben, ist aber nicht ein Widerspruch; jeder Existentialsatz ist synthetisch; „Sein“ ist jedoch kein reales Prädikat, sondern nur eine Position.

In dem Satze: „Gott ist allmächtig“ haben wir nur zwei Begriffe: Gott und Allmacht; das Wort „ist“ ist nur dasjenige, was das Prädikat beziehungsweise auf das Subjekt setzt. Bei der Behauptung: „Gott ist“ fasse ich das Subjekt mit sämtlichen Prädikaten zusammen, ohne einen neuen Begriff hinzuzufügen, denn das Subjekt mit sämtlichen Prädikaten bleibt nur allein. Er lässt nun den Vergleich mit den hundert Talern folgen:

(Kant-Kehrbach pag. 473). „In meinem Vermögenszustande“ ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem blossen Begriffe derselben, heisst es schliesslich, obgleich hundert wirkliche Taler nicht das mindeste mehr enthalten, als hundert mögliche. Diese enthalten den Begriff, jene aber den Gegenstand[3]).

im Leben“ sagt er; weiter hinzufügend: „Die Anbetung des Höchstens ist aller Weisheit Anfang.“

1) sich des Dreiecksvergleichs bedienend.

2) cfr. Dr. Karl Kehrbach, Reclam Seite 468 ff. „Kant“. Kant's Kritik der reinen Vernunft. III. Hauptstück. 4. Abschnitt. Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes.

3) Kant-Kehrbach p. 473. Denn der Gegenstand ist bei der

Kant zeigt, dass das Sein nicht eine Realität oder Eigenschaft eines Dinges ist, sondern das Dasein besteht nur darin, dass ich einem Dinge ein selbständiges Bestehen ausser mir zuschreibe.

Anselm wie Descartes irren hier also. Ideen eines Dinges und das objektive Dasein desselben sind also grundverschieden und ganz unmöglich ist es, dass das eine derselben in dem andern unmittelbar enthalten sei.

Das Gesetz des Widerspruchs ist ein analytisches und kein synthetisches Urteil nach Kant; das die Existenz eines Dinges betreffende Urteil ist stets synthetisch, daher kann nie die Existenz Gegenstand logischer bzw. ontologischer Beweisführung sein.

„Gedachtes Sein und wirkliches Sein ist nicht identisch“ sagte sich Descartes in seinen Selbsteinwänden nur; Kant dagegen behauptet: „Das Sein ist kein die Merkmalsumme des Begriffs vermehrendes Prädikat. Ich behaupte ja, dass der Gegenstand ein Verhältnis zu mir hat, wenn ich einem Gegenstande das Sein andichte, indem ich so von ihm aussage, ich könne ihn wahrnehmen. Stets kommt also etwas hinzu, sowie ich von einem Dinge die Existenz aussage, (d. h. eine Satzung = gegeben sein in der Empfindung) ohne dass der Begriff so erweitert wird) [1] u. [2]).

Wirklichkeit nicht bloss in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne dass hierdurch die 100 Taler in mindesten vermehrt werden.

1) Kant spricht schliesslich nur von einem moralischen Beweis in seiner transzendentalen Dialektik, s. auch Abr. Hoffmann Seite 137. Das Sittengesetz fordere als Postulat „die Existenz Gottes.“

2) Kant bestreitet also dem ontologischen Beweise das Recht, aus dem Begriffe allein auf die Existenz zu schliessen, s. Windelband Gsch. d. Philos. S. 432. Derselbe Seite 433. „Mit aller Schärfe“ aber hebt Kant endlich hervor, dass die Leugnung Gottes eine ebenso unerweislich das Gebiet der Erfahrungserkenntnis überschreitende Behauptung ist, wie das Gegenteil.

Dies dürften in gedrängter Darstellung die hier in Frage kommenden Ansichten Kants sein[1]).

Die etwaigen Einwendungen andrer Philosophen noch anzuführen, geht über den Rahmen unsrer Aufgabe hinaus.

Eines Mannes sei hier zum Schluss aber noch gedacht, nämlich Schopenhauers.

8. Schopenhauers Ansicht.

Arthur Schopenhauer sieht sich veranlasst[2]), in seiner Schrift über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde (Kap. II § 9) den ontologischen Beweis in den Bereich seiner Erörterungen zu ziehen.

Ueber seine „geistreich-populäre" Darstellungsweise, die ja viele „Weltleute" besonders Russlands und Frankreichs[3]) anzieht, oder seine sonstigen Schriften uns auszulassen, ist hier nicht der Ort, aber seine Ansichten über das cogito ergo sum seien hier kurz dargestellt. Das cartesianische „cogito ergo sum" und der Schopenhauersche Satz „die Welt ist meine Vorstellung" drücken[4]) dasselbe

1) cfr. Kant (Kehrbach) Seite 475. Es ist also an dem berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus blossen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte. Weiter sagt er in seiner Methodenlehre u. a. (Disziplin, Kanon, Architektonik u. Geschichte der reinen Vernunft) „Ich musste das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, d. h. der einzig mögliche Beweis — unter Abweisung auch des ontologicums Anselms — ist der moralische.

2) cfr. Schopenhauers Promotionsschrift v. J. 1813 „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. III. Aufl. 1864.

3) Z. B. cfr. Graf Leo Tolstoi: Verfasser von: ma confession, ma religion, (1885) quelle est ma vie? (1888) de ma vie (1888). Was ist Kunst 1889 u. a.

4) cfr. Reinh. Falckenberg Lzg. 1899. Gesch. d. Philos. S. 53.

von zwei Seiten aus; sie unterscheiden sich nur insofern, als jener die Unmittelbarkeit des Subjekts, dieser die Mittelbarkeit des Objekts betont. Das vorgestellte Ding und die Vorstellung von ihm ist dasselbe: Die Bilder der Dinge allein sind das unmittelbar Bekannte, das Gegebene.

Das Axiom des Descartes: „nullo res existit, de qua non posset quaeri, quae nam sit causa, cur existat“ gibt eigentlich Schopenhauer Anlass, mit seiner Kritik einzusetzen. Er korrigiert Descartes dahin, dass dieser s. A. nach hätte behaupten müssen: „Gottes Unermesslichkeit ist ein Erkenntnisgrund, der ergibt, dass Gott keiner Ursache bedarf. Ratio und causa sei hier vermengt. Schopenhauer sieht sich gemüssigt, in seiner zersetzenden Weise schliesslich den Beweis eine „allerliebste Schnurre“ zu nennen, da sich jemand einen Begriff erdacht habe, aus allerlei Prädikaten zusammengesetzt u. a. auch in „perfectio, immensitas“ eingewickelt das der Realität oder Existenz. Die „Schnurre“ erledigt er dann damit, dass er sagt, es käme alles darauf an, woher der Begriff stamme, die aus dem eigenen Kopfe erdachten halte er für ein Hirngespinst.

IV. Kurze Zusammenfassung der Beweise.

Im Monologium brachte Anselm von Canterbury zuerst die kosmologischen Beweise für das Dasein Gottes; alsdann, nach Erkenntnis der Mängel, im Proslogion den ontologischen Beweis. Der kosmologische Beweis ist der Beweis e contingentia mundi. Der Aquinate unternahm es, beide — den kosmologischen, wie den ontologischen Beweis — mit den Argumenten eines Aristoteles christlicher Anschauung zu nähern. Der teleologische Beweis ist neu hinzugefügt von Thomas v. Aquino. Die dann folgende, spätere Zeit der Scholastik, ebenso wie Humanismus und Renaissance, nehmen alsdann eine ablehnende Stellung gegenüber den Beweisen für das Dasein Gottes ein.

Erst bei René Descartes wird um Jahrhunderte später der ontologische Beweis fast zum Zentrum eines Systems gemacht. Neu zu fundieren sucht er ihn durch den anthropologischen, während er den teleologischen Beweis in seinen diesbezüglichen Ausführungen ganz weglässt[1]).

---

1) s. auch John Caird. Einleitung in die Religionsphilosophie Seite 105 f. und Eduard Caird: critical account of the Philosophy of Kant. Book I Chap 13 f.

Lebenslauf.

Ich, Otto, Emil, Oskar Jasniewicz bin als Sohn des evgl. Lehrers Julius Jasniewicz zu Trzemientowo, Kreis Bromberg, am 12. August 1867 geboren. Meine Mutter ist eine geborene Geiger aus Crone an der Brahe. Ihr Rufname ist Emilie. Ich bin Preusse und evangelischen Glaubens. Zuerst besuchte ich die vom Vater geleitete Volksschule, dann von Ostern 1877 bis Ostern 1884 das kgl. humanistische Gymnasium zu Nakel an der Netze.

Die überaus grosse Kinderschar machte es den Eltern unmöglich, mich rechtzeitig in jungen Jahren studieren zu lassen. Meiner Sohnespflicht folgend, suchte ich daher als Beamter meine Eltern, bezw. später meine gelähmte Mutter und andere Geschwister, nach Kräften zu unterstützen. Die letzten Jahre hindurch befand ich mich vorläufig in der Stellung eines Sekretärs der Reichspostverwaltung.

Daneben getriebene Sprachstudien — französisch, deutsch, englisch, (russisch) — ermöglichten es mir, Ostern 1904 am kgl. humanistischen Gymnasium zu Wongrowitz das Abiturium zu bestehen, nachdem ich im Winter 1901/02 mit einer Pension aus dem Reichsdienste geschieden war.

Ostern 1903 habe ich die Universität Berlin, der ich, von je einem Rostocker und Erlanger Semester abgesehen, fünf Semester hindurch angehörte, zwecks Theologiestudiums bezogen. Meine Studien während dieser siebensemestrigen Universitätszeit umfassten Theologie, Philosophie, semitische, deutsche und romanische Philologie.











